Hombre, signo y cosmos

La filosofía de Charles S. Peirce

Darin McNabb

FILOSOFÍA

Darin McNabb es doctor en filosofía por el Boston College. Actualmente se desempeña como investigador y profesor de la Universidad Veracruzana. Su fuerte compromiso con la difusión de la filosofía está plasmado en el proyecto multimedia "La Fonda Filosófica", canal de YouTube de su género más visto en América Latina en 2017. Autor de *Strange Attraction: C. S. Peirce, Chaos Theory, and the Reclamation of Pragmatism* (1997) y traductor de *Obra filosófica reunida* de Charles Sanders Peirce (2012), publicada en dos tomos por el FCE, Darin McNabb es un reconocido especialista y divulgador de la obra filosófica de Peirce.

Darin McNabb

Hombre, signo y cosmos

La filosofía de Charles S. Peirce



Primera edición, 2018
Primera edición electrónica, 2018

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

 www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-6019-0 (mobi)
ISBN 978-607-16-5772-5 (impreso)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Abreviaturas
Agradecimientos
Introducción
I. *La lógica de la investigación*
La inferencia y la crítica al intuicionismo cartesiano
La fijación de la creencia
Lo real y el control crítico de la inferencia
II. *Las categorías*
El argumento de la «Nueva lista»
La lógica de relaciones
Hegel y Husserl
La derivación fenomenológica
III. *La semiótica*
Saussure y la significación
Los signos de Peirce
A. Gramática especulativa
B. Crítica
C. Metodéutica
IV. *El pragmatismo*
La situación de Peirce en el proyecto de Kant
La máxima pragmática
El pragmatismo y la amenaza del nominalismo
V. *La percepción y el razonamiento diagramático*
Del percepto al juicio perceptual
Las proposiciones cotarias
La prueba del pragmatismo
Razonamiento diagramático
Gráficos existenciales
VI. *Las ciencias normativas*
La estética en Peirce y en Kant
El ideal estético en la deliberación crítica
La «nueva» máxima pragmática
Un prolegómeno para la metafísica
VII. *La metafísica*

El debate nominalismo-realismo
Los defectos del nominalismo
El realismo de Duns Escoto
El continuo: Kant, Cantor y más allá
Pragmatismo y continuidad
Metafísica cosmológica
Ley, espontaneidad y la estructura del cosmos
La evolución y las categorías: tiquismo, anancasmo y agapismo
Del idealismo al sinequismo
La metafísica del continuo
VIII. *Conclusión*
Apéndices
A. Semblanza biográfica
B. La historia y edición de los escritos de Peirce
Bibliografía
Índice analítico

Abreviaturas

A lo largo del texto aparecen las siguientes abreviaturas para citar las obras de Peirce:

CP: Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vols. 1-6, 1931-1935, Charles Hartshorne y Paul Weiss (comps.), vols. 7-8, 1958, Arthur W. Burks (comp.), Harvard University Press, Cambridge (EUA). Las referencias a los ocho volúmenes de esta obra indican volumen y párrafo. El número antes del decimal indica el número de volumen y los que siguen al decimal indican el párrafo (*CP*, 4.347, entonces, se refiere al párrafo 347 del cuarto volumen).

OFR: Obra filosófica reunida (2 tomos), Nathan Houser y Christian Kloesel (eds.), Darin McNabb (trad.), revisado por Sara Barrena y Fausto José Trejo (revs.), México, FCE, 2012. Referencias a los dos volúmenes de esta obra indican volumen y página (*OFR,* 2:78, por ejemplo, se refiere a la página 78 del segundo volumen).

MS: The Charles S. Peirce Papers, The Houghton Library, Cambridge (EUA), Harvard University Library Microreproduction Service, 30 rollos de microfilm.

SS: Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby, Charles S. Hardwick (ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1977.

NE: New Elements of Mathematics, editado por Carolyn Eisele (ed.), La Haya-París, Mouton, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1976. Las referencias a los cuatros volúmenes de esta antología de escritos principalmente matemáticos de Peirce indican el volumen y la página al mismo estilo que la *OFR*.

R: Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce, R. S. Robin, Worcester, University of Massachusetts Press, 1967.

Agradecimientos

Los signos que se despliegan a lo largo de este libro son miembros de una extensa comunidad. Interpretan signos que los anteceden, y si dirán algo, será por signos posteriores que los interpreten. El signo que aparece debajo del título, mi nombre como autor, es un tanto engañoso, ya que parece reducir la complejidad de la semiosis a la opinión de un solo signo en particular. Aquí quisiera reconocer los demás signos, al menos los más próximos, que hicieron posible la cadena de interpretantes que constituye este libro.

Desde luego, tengo mucho que agradecer a mis padres, Don y Marlene McNabb. Muchos padres se oponen a la decisión de su hijo de estudiar la filosofía como carrera. Los míos no; sólo brindaron, como siempre, su amor y apoyo. ¡Gracias!

Ignacio Quepóns, primero mi alumno, luego mi asistente y ahora doctor en filosofía, me ayudó a traducir al español mi tesis doctoral sobre Peirce, partes de la cual se encuentran en este libro. No sólo me ayudaba con la traducción, sino que cuestionaba las ideas de Peirce desde Husserl y Hegel, lo cual me hizo refinar mi propia comprensión de Peirce, especialmente la procedencia histórica de sus ideas y su vínculo con otras ideas en la historia de la filosofía.

Israel Ortiz, también alumno y asistente mío, ha revisado con mucho cuidado todo el libro; no sólo cuestiones de estilo, sino los hilos narrativo y argumentativo. Estando tan cerca de Peirce es fácil que uno pierda de vista el bosque. Gracias, Israel, por mantener los ojos en el horizonte.

Agradezco a todos mis colegas aquí en la Universidad Veracruzana, especialmente a José Antonio Hernanz, Adolfo García de la Sienra y Marcelino Arias Sandí. Su comunidad me ha proporcionado el diálogo del que depende la vida intelectual. Debo mucho a la generosidad, tanto personal como intelectual, de mi amigo y colega Mauricio Beuchot. Su apropiación de las ideas de Peirce en su propio planteamiento de la hermenéutica analógica me ha inspirado como intelectual y me ha motivado a escribir esta introducción al sistema de Peirce para que otros aprovechen sus ideas en su propia interpretación de la realidad. Agradezco también la amistad y el apoyo de Fernando Andacht, peirceano y semiótico uruguayo, quien leyó con detenimiento el capítulo sobre semiótica. La comunidad de peirceanos en el mundo hispano se debe más que nada a Jaime Nubiola, director del Grupo de Estudios Peirceanos en Navarra, España. Gracias, Jaime, por el apoyo que siempre me has brindado y por el esfuerzo de difusión y análisis que haces con tu grupo, lo cual logra que un libro como éste tenga más alcance, impacto y relevancia.

Los signos que componen la exposición y el análisis de este libro no son de ninguna manera *sui generis*. Hay muchos signos que los anteceden, como comenté al principio, signos que he tomado, reflejado, desarrollado y ampliado a mi manera. En todo caso, este libro no sería ni remotamente el libro que es sin la reflexión e interpretación de una amplia comunidad de autores como Christopher Hookway (a quien tuve el honor de conocer en persona), Carl Hausman, James Jakób Liszka, T. L. Short y varios más. Gracias por todos sus valiosos interpretantes.

Este rastreo de mis deudas termina, obviamente, con el mismo Peirce. Hace 25 años, iniciando mis estudios de posgrado y buscando mi propia identidad filosófica, me topé por casualidad con una pequeña antología de sus escritos. Mi trabajo académico desde entonces se ha beneficiado no sólo de las innovadoras ideas de Peirce, sino también del propio ejemplo de su vida, por la total dedicación que prestó a la vida de la mente y a la búsqueda de la verdad, especialmente frente a las desgracias que sufrió. Es un ejemplo a seguir.

Introducción

Charles Sanders Peirce, padre del pragmatismo y de la semiótica moderna, es considerado por muchos como el filósofo más importante y original que las Américas jamás han producido. En mi opinión, con el paso del tiempo será reconocido como una de las grandes figuras de la filosofía occidental, a la par de Aristóteles y Kant por la amplitud de su visión arquitectónica. Alguna vez dijo:

> Para erigir un edificio filosófico que haya de sobrevivir a las vicisitudes del tiempo, debo cuidar no tanto que cada ladrillo se ponga con la mayor exactitud, sino que los cimientos sean masivos y profundos. Aristóteles construyó sobre algunos conceptos deliberadamente elegidos —tales como materia y forma, acto y poder—, que eran muy amplios, y a grandes líneas vagos y rústicos, pero sólidos, inquebrantables y no fácilmente socavados [...] La empresa que este volumen inaugura es la de hacer una filosofía como la de Aristóteles, es decir, esbozar una teoría tan comprehensiva que, durante muchos años, toda la labor de la razón humana, en la filosofía de toda escuela y corriente, en matemáticas, psicología, ciencia física, historia, sociología y en cualquier otra división que pueda haber, aparecerá como una faena consistente en ir completando sus detalles. El primer paso hacia esto es el de hallar conceptos simples aplicables a toda cuestión [*OFR,* 1:290].

Los conceptos que halló fueron los de uno, dos y tres: Primeridad, Segundidad y Terceridad. Con estos tres elementos Peirce construye un edificio filosófico capaz de iluminar los matices más efímeros de la experiencia humana al tiempo que alcanza los límites más remotos del cosmos.

La mención de Aristóteles en esta cita no es casual, ya que el impulso de emprender un proyecto tan abarcador no puede más que tomarse de ese espíritu expansivo de los griegos de descifrar en el caos los lineamientos del cosmos. Si William James era el Platón americano, como decía Whitehead, entonces Peirce sin duda era su Aristóteles. En diversas partes de su obra el mismo Peirce hace explícita esta caracterización: «... Me presento ante ustedes como un hombre aristotélico y científico», dice en 1898. Comparte no sólo un espíritu intelectual con el célebre griego, sino un dato histórico-cultural también. Al igual que los escritos de Aristóteles llegaron a Occidente mucho tiempo después de que los escribiera, iniciando un renacimiento en el mundo de las ideas, algo muy parecido está pasando con los escritos de Peirce. Elaborada en mayor parte en el contexto del siglo XIX, su obra, tras un largo tiempo en el olvido, está llegando a ver la luz del día. Espero en este libro no sólo explicar el sistema filosófico de

Peirce, sino mostrar la enorme relevancia de sus ideas para nuestro presente. En pocas palabras, sostendré que un nuevo siglo está encontrando a su Aristóteles.

Peirce cuenta entre los pocos hombres de la historia que pueden calificarse de polímatas. Como comenta Max Fisch, Peirce era matemático, astrónomo, químico, geodésico, topógrafo, cartógrafo, metrólogo, espectroscopista, ingeniero, inventor; psicólogo, filólogo, lexicógrafo, historiador de la ciencia, economista matemático, estudioso de la medicina; dramaturgo y actor; fenomenólogo, semiótico, lógico, retórico y metafísico.[1]

En todos estos campos Peirce hizo contribuciones originales que en muchos casos fueron importantes. En astronomía, por ejemplo, fue el primero en tratar de determinar los contornos de la Vía Láctea utilizando la luminosidad de las estrellas. Como metrólogo, fue el primero en proponer medir el metro con la longitud de la onda de la luz, una práctica que se conserva hasta hoy en día.[2] Asimismo, inventó la proyección quincuncial de la Tierra, y fue el primero en concebir el diseño y la teoría de una computadora eléctrica de circuito de conmutación.

Sin embargo, su legado más importante es su trabajo como filósofo. Karl Popper dijo que era «uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos»,[3] y en la opinión de Bertrand Russell era «sin duda […] una de las mentes más originales de la segunda mitad del siglo XIX, y desde luego el más grande de los pensadores americanos de todos los tiempos».[4] Quine, Putnam y otros de corte analítico resaltan también la importancia e influencia de Peirce, cosa que no ha de extrañar ya que estuvo en el inicio de la tradición analítica. De forma independiente, tanto Frege como Peirce transformaron la lógica aristotélica en la lógica moderna al introducir la teoría cuantificacional; el sistema de notación desarrollado por Peirce fue adoptado por Russell y Whitehead en sus *Principia mathematica;* además, realizó significativos avances en la lógica de relaciones, entre muchos aportes más.

No es de extrañar, entonces, el importante lugar que Peirce ocupa en el mundo del análisis lógico. Más que cualquier otra cosa, Peirce se consideraba a sí mismo como un lógico; sin embargo, sería un grave error reducir la gran amplitud de su obra al ámbito de los aportes que acabo de mencionar, ya que por lógica Peirce entendía algo mucho más amplio que la restringida concepción que tenemos hoy en día. Incluía, para él, campos como la epistemología y la filosofía de la ciencia, temas que implican, como veremos, su pragmatismo y la doctrina semiótica. Gracias a estos últimos, varios pensadores de la tradición continental se sumaron al elogio a Peirce.

En *De la gramatología,* Jacques Derrida expresa su admiración hacia Peirce en medio de una deconstrucción de Rousseau. Dice: «Peirce va muy lejos en dirección a lo que hemos denominado anteriormente la des-construcción del significado trascendental, el cual, en uno u otro momento, pondría un término tranquilizante a la remisión de signo a signo».[5] Gilles Deleuze utiliza su semiótica y se interesa por su esquema categorial, y el propio Richard Rorty, controvertido abanderado del pragmatismo contemporáneo, dice:

«El pensamiento de Peirce previó y rechazó los pasos en el desarrollo del empirismo del positivismo lógico, y llegó a descansar en una postura filosófica muy parecida a aquella que encontramos en las *Investigaciones filosóficas*».[6]

Charles Sanders Peirce es el único filósofo que conozco que sea tan estimado y aprovechado por los dos lados de la división analítica/continental. A pesar de sus aportes lógicos, sin embargo, la tradición analítica se desarrolló a partir del formalismo lógico de Frege. Y a pesar de su trabajo fenomenológico, la tradición continental en el siglo XX tuvo su inicio en las investigaciones fenomenológicas de Husserl. Entre los dos está el pensamiento de Peirce, fundamentalmente lógico en su método, pero muy amplio en cuanto a sus intereses filosóficos. Josiah Royce resumió de forma muy concisa esta fructífera combinación al decir que en Peirce se encuentra «la exactitud de un matemático con el ingenio especulativo de un gran filósofo».[7] La filosofía de Peirce, entonces, es el camino que no se tomó. No obstante, tras una larga desviación, ese camino se abre ahora nuevamente y puede ser el indicado para hacer puente entre estas dos tradiciones y por lo tanto para servir como una filosofía para el siglo XXI.

Dejando las opiniones de otros a un lado, pasemos a las propias ideas de Peirce. Hay muchas formas de abordar un sistema de pensamiento. Las ideas clave pueden contextualizarse históricamente, o de forma arquitectónica, es decir, de la más general a la más particular; cronológicamente, de acuerdo con su aparición en la obra del autor; o de forma didáctica, según las relaciones de dependencia lógica entre sí. No hay ningún punto de entrada natural, y como es el caso con cualquier filosofía amplia y sistemática, es muy difícil tratar un tema sin tener cierto conocimiento de varios más.

Quizá la mejor manera de introducirnos a su pensamiento sería fijarnos en la pregunta que motiva su reflexión. Peirce no fue en absoluto un filósofo de sillón. A diferencia de la gran mayoría de los filósofos de la ciencia, quienes jamás han pisado un laboratorio, Peirce trabajó activamente como científico. Se graduó de Harvard como químico y durante aproximadamente 30 años trabajó para el United States Coast and Geodetic Survey.[8] Durante ese tiempo trabajó también como asistente en el observatorio astronómico de Harvard y viajó cinco veces a Europa para llevar a cabo experimentos científicos durante los cuales conversaba con importantes lógicos y matemáticos. La filosofía de Peirce no fue sacada de la manga, sino que responde a las inquietudes prácticas que se le presentaron en su trabajo como científico. El fenómeno básico que provoca y dirige su reflexión es el éxito de la investigación científica. Entre todas las formas de conocer y entender nuestro mundo, la empresa científica ha sido la más exitosa. Un científico no se pone a investigar el mundo de cualquier forma, sino que su indagación emplea cierta lógica. Lo que le interesaba a Peirce era esa lógica de la investigación y la naturaleza de la realidad que permite que funcione.

Ahora bien, se podría preguntar: si la ciencia es tan exitosa, obviamente los científicos están haciendo algo bien. ¿Por qué haría falta hacer explícitas las bases filosóficas de la investigación? Hay dos razones. Primero, Peirce responde que, al inicio de la revolución

científica, el proceso de plantear hipótesis para explicar el mundo fue guiado por lo que, siguiendo a Galileo, llama *il lume naturale.*[9] La percepción y la cognición humana se desarrollaron en el entorno de la propia evolución del mundo circundante, lo cual para Peirce estableció cierta afinidad entre la mente y el mundo, de modo que no fue tan difícil adivinar la naturaleza de fenómenos tan palpables de la experiencia humana como el movimiento y la gravedad. La luz natural nos guiaba sin mucho problema durante un par de siglos, sin embargo, para el siglo XIX la investigación científica estaba incursionando en temas mucho más abstractos, como el electromagnetismo y la termodinámica, fenómenos sobre los que la luz natural difícilmente podría orientar. A muy grandes rasgos, los diversos aspectos del pensamiento de Peirce, desde sus investigaciones sobre lógica y las formas de inferencia hasta su cosmología evolutiva y su trabajo matemático sobre el continuo, giran en torno a esta necesidad de proporcionar un esquema heurístico para la investigación.

Aunque su filosofía sea inspirada en el laboratorio, no es apta únicamente para físicos y químicos. La misma lógica que explicita y norma la búsqueda por la verdad en la investigación científica se aplica también a cualquier tipo de indagación humana. Para Peirce, la lógica en su sentido más amplio «no es más que otro nombre para la semiótica, la doctrina formal y cuasinecesaria de los signos» (*CP,* 2.227). Así que su semiótica, junto con el pragmatismo, sirve también para esclarecer el pensamiento humano en general y para facilitar la comunicación y comprensión de ideas dentro de una comunidad.

La segunda razón por la que hace falta esclarecer el trasfondo filosófico de la investigación es que el actual (tanto para su época como para la nuestra) pone obstáculos a la investigación científica, y en su fondo impide una comprensión del éxito de la misma. Viola, dice Peirce, una de las reglas básicas del razonamiento, una que debería «inscribirse en todos los muros de la ciudad de la filosofía: no bloquear el camino de la investigación» (*OFR*, 2:99). ¿A qué trasfondo filosófico se refiere y cómo bloquea el camino de la investigación?

Se trata del dualismo cartesiano y su concomitante nominalismo.[10] La distinción metafísica que hace Descartes entre mente y materia lleva a Peirce a describir el dualismo como «la filosofía que lleva a cabo sus análisis con un hacha, dejando como elementos últimos pedazos aislados de ser» (*OFR*, 2:50). El tema principal de la filosofía moderna consiste en cómo sacar esos pedazos de su aislamiento y relacionarlos con la mente. El nominalismo, como tesis ontológica, surge como consecuencia necesaria de este dualismo. Sostiene que la realidad se compone exclusivamente de individuos, por lo que los universales, las leyes y los conceptos son obra de la mente humana con la consecuencia de que no forman parte del mundo que conocemos. Nuestro *contacto* con ese mundo es a través de la percepción, una facultad pasiva de recepción. Nuestro *conocimiento* del mundo proviene, en cambio, de una facultad activa, la del razonamiento. Hacemos notar similitudes entre las impresiones y las agrupamos bajo

conceptos generales, y entre diferentes tipos de impresiones nos damos cuenta de asociaciones espacio-temporales a las que damos el nombre (por tanto, *nominalismo*) de ley. En el nominalismo, no *conocemos* el mundo precisamente porque los objetos del mismo son cosas-en-sí-mismas, «pedazos aislados de ser».

El problema que tiene Peirce con todo esto es el siguiente: ¿cómo podemos saber que la actividad de nuestra facultad mental refleja correctamente un estado de cosas en el mundo y no simplemente la idiosincrasia de nuestra forma de pensar? Como veremos en su escrito «La fijación de la creencia», hay muchas maneras de formar creencias sobre el mundo. Lo que se busca es una forma o lógica de pensar que nos lleve a creencias verdaderas y no simplemente a opiniones idiosincrásicas. Recuerde que, según la propia lógica del nominalismo, las asociaciones entre las impresiones que generalizamos en «leyes» *no* se perciben, sino que nosotros las imponemos mediante lo que hoy en día se llama un esquema conceptual. Pero ¿qué criterio utilizamos para distinguir entre esquemas conceptuales? ¿Cuál es el mejor? La respuesta no puede darse acudiendo a la experiencia, ya que lo único que nos podría decir es lo que el esquema conceptual que tengamos dicta que diga. Esto es una obvia petición de principio. La posición nominalista, entonces, no puede más que basarse en un psicologismo, y así terminar en un escepticismo o solipsismo que, lejos de explicar el éxito que tiene la ciencia en descifrar las leyes de la naturaleza, pone límites arbitrarios que sólo bloquean nuestro intento de entender el mundo. Descartes, por su lado, no pudo más que buscar los criterios dentro de la razón misma (los de la claridad y la distinción)[11] pero en lugar de justificarlos con el psicologismo postuló la existencia de un dios benévolo que sirviera como fundamento para el conocimiento.

Estas dos opciones forman, para Peirce, los cuernos de un dilema. El dilema consiste en que, al optar por cualquiera de los cuernos, la lógica pierde su autonomía y por lo tanto su carácter normativo, y así muy fácilmente nos perdemos en el camino de la investigación. Por todo lo anterior, este dualismo nominalista resulta ser una metafísica muy deficiente para la investigación y, por ende, constituye un segundo motivo para el trabajo filosófico de Peirce. Los nominalistas de hoy en día suelen considerarse científicos materialistas puros y duros, por lo que la idea de que su postura sea metafísica les puede sonar chocante. A 100 años de la muerte de Peirce, los planteamientos metafísicos son menos populares que en su época. No obstante, para él es imprescindible este tipo de reflexión: «Si encuentra a un hombre científico que pretende arreglárselas sin metafísica alguna…ha encontrado uno cuyas doctrinas están viciadas por la metafísica cruda y acrítica con la que están repletas» (*CP,* 1.129).

Los aportes metodológicos y metafísicos de Peirce romperán, desde luego, con el marco de la filosofía moderna. En vez del nominalismo, habrá un realismo muy parecido al escolástico de Duns Escoto. En vez del dualismo, se tratará de un monismo idealista caracterizado por la continuidad y articulado y diferenciado por una dinámica sígnica. La filosofía moderna se centraba en las ideas, ideas encerradas en la mente; en la filosofía

de Peirce se trata de signos, y los signos están en todas partes. «[El] universo está repleto de signos, si no está compuesto exclusivamente de signos» (*OFR,* 2:477). El problema de la relación mente-materia se desvanece porque, por un lado, la materia ya no es simplemente bruta (de acuerdo con su postura generalmente idealista, Peirce dirá que la materia es «mente desvirtuada», que se ha vuelto sumamente habitual en su conducta) y, por el otro, lo mental no se localiza en cabezas individuales, sino a lo largo del tejido cósmico. Por consiguiente, no tiene sentido en absoluto fundar la lógica en la psicología humana sino al revés, hay que entender la tan cacareada conciencia humana en términos de una lógica de signos, como un nodo en la compleja red sígnica que constituye la vida del universo.

Así que una reflexión que se inicia preguntándose por temas metodológicos en la investigación científica, y acerca de cómo funcionan ahí los signos, acaba atribuyendo la misma naturaleza semiótica al cosmos mismo. Esto cambia la jugada por completo. Si la realidad que nos rodea y sobre la que razonamos con símbolos es en sí misma un sistema de signos evolucionando de acuerdo con los mismos principios, entonces nuestros métodos de indagación no sólo deberían reflejar eso, sino que el individualismo antropológico implícito en el dualismo cartesiano tiene que dar paso a un principio social de comunidad. La lógica de Peirce no es un mero formalismo técnico, sino algo que reverbera a lo largo de su filosofía con consecuencias vitales para el hombre y el mundo en que vive. «Aquel que no sacrificara su propia alma para salvar el mundo entero es, a mi parecer, ilógico en todas sus inferencias, colectivamente. La lógica está arraigada en el principio social» (*OFR,* 1:196).

Ahora bien, el cartesianismo es dualista debido al deseo por un conocimiento certero. Al contar con un dios benévolo y al reconocer claridad y distinción en las ideas, uno puede confiar en la certeza de lo que indican sobre el mundo exterior. En contraste, Peirce no se preocupa en absoluto por la certeza de nuestro conocimiento, pues es imposible para nosotros alcanzarla. A lo largo de su vida intelectual, Peirce sostuvo la doctrina del falibilismo, la cual mantiene que todo conocimiento es potencialmente incompleto o erróneo. Si se trata de investigar los hechos en el mundo, lo importante no es la certeza de nuestras ideas, sino el significado de los signos que utilizamos para investigar esos hechos. ¿Por qué? Esto tiene que ver con la naturaleza del método científico. Encontramos en nuestra experiencia un fenómeno sin explicación; generamos una hipótesis para explicarlo; deducimos las consecuencias que se darían en la experiencia si la hipótesis fuera verdadera, y lo probamos inductivamente en la experimentación. El punto importante aquí estriba en la deducción de las consecuencias. Para que las probemos de forma efectiva, tienen que ser explícitas, tenemos que saber de qué se tratan para poder reconocer si se dan o no en la experiencia. De ahí la importancia del significado.

Peirce respondió a esta necesidad al formular la célebre máxima pragmática: «Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas,

concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto» (*OFR,* 1:180). A pesar de haberse escrito en el siglo XIX, estas líneas constituyen una de las tesis más revolucionarias de la filosofía del siglo XX dado que puso al descubierto las misteriosas regiones de la mente cartesiana en que se suponía que de alguna forma oculta residía el significado. La aplicación de la máxima transforma el significado en algo palpable, accesible y públicamente observable. Para dirigir bien una discusión o investigación, los participantes deben tener claros los significados de los conceptos que emplean, y eso se hace no al fijarse en las propiedades lógicas de un concepto o idea, ni en su coherencia o relación con otras ideas, sino en su *uso.* ¿Qué consecuencias prácticas habría al usar este concepto en la experiencia? La totalidad de esas consecuencias constituye el significado del concepto. Así esperaba Peirce que el pragmatismo sirviera «para mostrar que casi toda proposición de la metafísica ontológica o bien es un galimatías sin sentido… o bien es completamente absurda» (*OFR,* 2:419).

Lo que empezó como una mera herramienta metodológica se ha convertido a lo largo del último siglo y medio en todo un *Weltanschauung.* Gracias a William James, el pragmatismo de Peirce llegó a un público mucho más amplio, pero con cierto giro. Sucede que James enfatizó los términos «efectos» y «repercusiones prácticas» y así presentó una idea del pragmatismo en la que un concepto se evalúa en términos de su *cash value,* de la eficacia que tiene en guiarnos en el mundo y en ayudarnos a lograr nuestras metas. Lo verdadero es lo que funciona.

Este lado práctico de la doctrina de Peirce es lo que en general se ha resaltado en la literatura pragmatista desde Dewey hasta Rorty; pero está lejos, especialmente la versión rortiana, de su idea original, ya que, al reducir el significado a una acción, a una consecuencia particular, pierde su carácter general o contrafáctico, y así cae en la postura nominalista que Peirce tanto despreciaba. Para distinguir su concepción de la que James había popularizado, le dio otro nombre —pragmaticismo—, una palabra «que es lo suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores» (*OFR,* 2:415). Su concepción madura se distingue de la original al insistir en que los verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento no son actos o hechos, sino ideas generales. Para que la máxima tuviera el alcance que necesitaba para apoyar la investigación, la vinculó más estrechamente con el andamio metafísico que empecé a esbozar líneas arriba: su realismo, la doctrina del *sinequismo* (la continuidad), y el *tiquismo* (la realidad del azar).

¿Acaso no fue uno de los propósitos de la máxima mostrar que las proposiciones de la metafísica ontológica eran galimatías o absurdas? ¿Cómo pudo Peirce traicionar el espíritu de la máxima al arroparla con el mismo tipo de ideas que se supone era su cometido descartar? Entre los estudiosos de Peirce, hay los que no ven la manera de reconciliar estos «dos pragmatismos», y que por lo tanto sostienen que su filosofía consta de dos posturas a fin de cuentas incompatibles: por un lado, un naturalismo (positivista y nominalista), y por el otro, una especie de idealismo (metafísico y

realista).[12] La obra de Peirce es bastante compleja, no sólo por la naturaleza de los diversos temas que trata sino también por el hecho de que su pensamiento evolucionó mucho a lo largo del medio siglo de su vida intelectual. Por ende, sería difícil indicar dos sencillas etapas en su obra (como suele hacerse con Wittgenstein). No obstante, el cambio del pragmatismo al pragmaticismo señala una modificación decisiva que reverbera a lo largo de su pensamiento y puede servir en buena medida para orientarnos en la lectura de su obra.

En «Cómo esclarecer nuestras ideas», el planteamiento de la máxima pragmática es seguido por varios ejemplos de su aplicación. En uno de ellos pregunta por el significado del concepto de «dureza» y lo esclarece al decir que algo con esa propiedad no sería rayado por muchas otras cosas. Como veremos en el capítulo sobre el pragmatismo, la determinación de semejante propiedad es producto de una prueba, de tratar de rayar algo, como un diamante, a ver si se raya. Si no, es duro. Pero, ¿qué pasa si cierto diamante se destruye sin que nunca lo probáramos? «¿Sería falso decir que el diamante era blando?… ¿[Q]ué nos impide decir que todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que son tocados, cuando su dureza se incrementa con la presión hasta que son rayados […] no habría ninguna falsedad en tales modos de hablar» (*OFR,* 1:180).

Ésta es una de las afirmaciones más nominalistas que encontramos en la obra de Peirce, una de la que años después se arrepintió de haber enunciado. La ciencia no puede admitir consecuencias de este tipo ya que bloquean precisamente el camino de la investigación. El éxito que tiene la ciencia en predecir acontecimientos a futuro se basa en las regularidades de la propia naturaleza, en lo que Peirce llama «serías». El diamante *se rayaría*, aunque nunca lo lleváramos a la prueba. Con la publicación en 1878 de la máxima pragmática, Peirce se presenta como una especie de Hume moderno, disipando erróneas ideas metafísicas con la vara de su máxima. A las alturas de 1903, en sus conferencias sobre el pragmatismo en Harvard, armado con su realismo escolástico, sus categorías fenomenológicas, años de trabajo matemático sobre la naturaleza del continuo y los conceptos metafísicos del sinequismo y el tiquismo, reconocemos más bien a una especie de Kant moderno. De la misma manera en que Kant efectuó una síntesis del empirismo y el racionalismo sin privar a ninguno de los dos de su debida importancia, creo que Peirce logra algo muy parecido, pero lo hace sobre bases muy distintas que le permiten evitar las aporías del trascendentalismo kantiano. A fin de cuentas, uno puede escoger las partes de Peirce que más le llamen la atención. Sin embargo, si uno se preocupa por tener creencias verdaderas, si espera que su investigación del mundo resulte en algo más objetivo que sus propias idiosincrasias, le vendría muy bien prestar atención a *todos* los argumentos de Peirce y ver si la totalidad de su sistema, por falible que pueda ser, nos da una explicación más amplia y profunda de nuestra experiencia del mundo.

Para poder juzgar la viabilidad de la visión de Peirce, en el primer capítulo atravesaremos un camino que empieza en 1868 con un par de escritos que demuelen los supuestos cartesianos que están en la base del pensamiento moderno, abriendo así camino hacia un modelo informado por el pragmatismo y la semiótica. En «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre» y en «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», ambos de 1868, veremos su crítica a Descartes y lo que empieza a erigir en los escombros de la misma. En el primero analiza ciertas facultades cognitivas que, dado el dualismo que plantea Descartes, el hombre requiere para que tener un conocimiento del mundo. Lo que efectúa en su análisis es una especie de deconstrucción *avant la lettre,* demostrando las contradicciones lógicas que implica el uso de estas supuestas capacidades. Habiéndolas puesto en tela de juicio, deriva, en el segundo escrito, una serie de consecuencias de su análisis con las que empieza a dilucidar la cosmovisión señalada arriba.

Para orientarnos en la articulación de esta cosmovisión, el segundo capítulo consistirá en un examen del tema que Peirce trató en su primer escrito propiamente filosófico: «Sobre una nueva lista de categorías». Inspirado en un profundo análisis del juicio categorial en Kant, Peirce aquí propone una nueva lista en la que vislumbramos claramente sus categorías maduras de la primeridad, la segundidad y la terceridad. Utilizando este escrito como punto de partida, analizaremos su posterior derivación tanto lógica como fenomenológica de las categorías. El *Organon* de Aristóteles, que empieza con su propio esquema categorial, se consideraba un instrumento propedéutico para la investigación científica, y así pueden entenderse las categorías de Peirce. Conviene empezar nuestra revisión de Peirce con las categorías debido a que estructuran casi todo elemento de su pensamiento, desde la naturaleza de la evolución cosmológica hasta la propia jerarquía de las ciencias, incluyendo las minuciosidades de la dinámica sígnica. Entender cabalmente la naturaleza y finalidad de las categorías ayuda mucho para comprender las diferentes partes de su pensamiento y su relación entre sí.

Una de las conclusiones principales del primer capítulo, referente a la lógica de la investigación, es que el pensamiento humano se lleva a cabo por medio de signos. Con la herramienta heurística de las categorías, podemos proceder en el tercer capítulo a una consideración de la naturaleza del signo. A pesar de ser el fundador de la semiótica moderna, el campo de la semiótica en el siglo XX se desarrolló no a partir de las ideas de Peirce, sino de las de Ferdinand de Saussure. Iniciaremos nuestro estudio de los signos de Peirce al esbozar la propuesta diádica de Saussure (significado-significante) comparándola con la propuesta triádica de Peirce (representamen-objeto-interpretante). Con su concepción resaltada elucidaremos la dinámica entre los tres elementos del signo, dinámica que se basa en una compleja red de conexiones que hace que el significado de cualquier signo sea su interpretación por un signo posterior en un proceso potencialmente infinito. El resto del capítulo consistirá en un examen de las tres divisiones que componen la ciencia de la semiótica: gramática especulativa, crítica y

metodéutica. En la primera se considera el representamen (o signo) en sí mismo. De ahí se derivan sus célebres clasificaciones (por ejemplo, icono-índice-símbolo), que analizaremos con detalle. En la segunda se considera la relación del representamen con el objeto y las condiciones de verdad que estipulan las tres formas de inferencia: deducción, inducción y abducción. La última división, metodéutica, trata de la relación del representamen con el interpretante, constituyendo lo que antiguamente se llamaba retórica o la teoría de la comunicación de signos.

Las últimas dos divisiones tratan básicamente del desarrollo de los signos en un entorno de investigación científica: el método científico y las condiciones para que éste se lleve a cabo en una comunidad de investigadores. Los signos no son ideas cartesianas de las que podemos tener certeza, sino pequeñas hipótesis que se ponen a prueba en la experiencia. Para poder experimentar con ellos y probarlos hay que saber cuáles serían las consecuencias de su uso en la experiencia. En otras palabras, hay que saber qué *significan.* El cuarto capítulo consistirá en un examen de la herramienta que Peirce ideó para determinar el significado: la célebre máxima pragmática. Revisaremos su formulación original en un escrito de 1878, las consecuencias nominalistas de su aplicación y la posterior reformulación de su doctrina de pragmatismo como pragmaticismo.[13]

Peirce consideraba el pragmatismo como la bisagra en la que giraba el éxito de la investigación. Por ser tan importante, ocupó muchos años buscando un argumento que demostrara no sólo su validez, sino su solidez. En sus conferencias de Harvard en 1903, expuso su argumento más desarrollado, el cual dependía fundamentalmente de una teoría de la percepción. El quinto capítulo tratará de esa teoría y, además, de su concepción del razonamiento como diagramático. Discutiremos estos temas a esas alturas del libro no sólo para reforzar su doctrina pragmatista, sino para evidenciar una transformación importante en el pensamiento maduro de Peirce. En los primeros escritos de 1868, Peirce se declara en contra del nominalismo y en favor del realismo, pero de un realismo que incluía únicamente los generales, mas no la *hecceidad* y la posibilidad. Fue un realismo de la terceridad, digamos. No fue hasta 1885 que aceptó la realidad de la individualidad, la segundidad; y hacia finales del siglo aceptó la realidad de la posibilidad, la primeridad. En términos semióticos, esto quiere decir que el símbolo jugaba un papel predominante en su comprensión del pensamiento humano. Sin embargo, en su semiótica madura el índice y el icono figuran de forma indispensable al hacer posible el crecimiento simbólico. En la teoría de la percepción veremos el papel del índice, pero Peirce se distingue de los sensacionalistas británicos al afirmar que la percepción es interpretativa, por lo cual se percibe en efecto la generalidad. Pasando al razonamiento, Peirce no rechaza la carga simbólica de la terceridad que lo caracteriza; sin embargo, afirma que los iconos o diagramas (primeridad) juegan un papel ineludible en él. Esta idea lo distingue marcadamente de Frege, cuya *Conceptografía* no permite ningún elemento (como lo icónico-visual) que pudiera arriesgar la certeza apodíctica de la

cadena de razonamiento. Peirce desarrolló una notación algebraica conceptual muy parecida a la de Frege, pero también más tarde, tomando en cuenta el realismo más amplio de su pensamiento maduro, elaboró una notación icónica que llamó Gráficos Existenciales. Veremos los contornos básicos de esta notación al final del capítulo.

Para Peirce, la filosofía tiene tres divisiones básicas jerárquicamente ordenadas: *1)* Fenomenología; *2)* Ciencias normativas; *3)* Metafísica. Terminando el capítulo V habremos revisado sólo la fenomenología (las categorías) y la ciencia normativa de la lógica (la semiótica y el pragmatismo). En cuestiones de lógica, Peirce era estrictamente antipsicologista. Para que descubramos caracteres objetivos del mundo, la lógica no puede ser simplemente descriptiva, sino normativa. Por razones que veremos, la lógica no es autosuficiente. Su normatividad depende de una ciencia normativa más básica, la de la ética, y ésta a su vez depende de la estética. En el capítulo VI analizaremos cómo estas tres ciencias (que corresponden a las tres categorías) se articulan para dirigir la investigación científica.

Como final, llegaremos a la metafísica que para Peirce es la ciencia de la realidad. Su finalidad es la de «proporcionar una *Weltanschauung*, o concepción del universo, como base para las ciencias especiales» (*OFR,* 2:208). A lo largo del libro habremos comentado el antinominalismo de Peirce y su planteamiento realista. En este capítulo examinaremos con detalle sus argumentos en contra de la metafísica nominalista, así como las bases filosóficas y matemáticas de la que pone en su lugar: el sinequismo. Dejando atrás el nominalismo, empezaremos a armar la metafísica de Peirce con un análisis del realismo de Duns Escoto, viendo en qué sentido lo adopta y cómo lo transforma en el realismo extremo que afirma sostener. El realismo de Peirce, su sinequismo, es una metafísica con base en el concepto de la continuidad matemática. Analizaremos varios escritos en los que debate con Dedekind, Cantor y otros célebres matemáticos. Sus ideas sobre el continuo y el fenómeno de lo infinito evolucionaron mucho hasta llegar a un concepto no-métrico que sirve como base para su sinequismo. Con su metafísica general explicada, pasaremos a ver su aplicación (diferenciada por las categorías) a la cosmología: tiquismo, anancasmo y agapismo. El agapismo, o «amor evolutivo», es el reflejo de su doctrina sinequista que, potenciado por el azar y la espontaneidad del tiquismo, retrata una dinámica evolutiva entre el caos y el orden que da cuenta de la continua labor creativa del cosmos en que vivimos.

[1] Thomas Sebeok, *The Play of Musement,* Indiana University Press, Bloomington, 1981, p. 1.

[2] Estas dos aportaciones tienen que ver con los resultados de investigaciones que Peirce registró en *Photometric Researches*, el único libro que publicó en vida.

[3] Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach,* Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 212.

[4] Bertrand Russell, *Wisdom of the West,* Crescent, Londres, 1959, p. 276.

[5] Jacques Derrida, *De la gramatología,* Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trads.), Siglo XXI Editores, México, 1971, p. 63.

[6] Richard Rorty, «Pragmatism, Categories, and Language», *Philosophical Review,* vol. 70 (2), 1961, pp. 197-198.

[7] Citado en Patricia Ann Turrisi, *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism,* State University of New York Press, Albany, 1997, p. 2.

[8] Una instancia del gobierno federal que se dedica a la medición de la Tierra (longitud, latitud, elevaciones, costas) con la finalidad de facilitar la creación de mapas y un sistema de coordenadas para la navegación y otras actividades de la nación que requieran información geodésica.

[9] Véase *CP,* 1.80.

[10] Peirce califica de nominalista a una larga lista de filósofos, tanto modernos como antiguos. Es posible, entonces, ser nominalista sin ser cartesiano, pero la combinación de los dos en la filosofía moderna constituye un obstáculo bastante potente para el razonamiento.

[11] La máxima pragmática constituirá, como dice Peirce, un «tercer grado de claridad».

[12] Véase Thomas Goudge, *The Thought of C. S. Peirce,* University of Toronto Press, Toronto, 1950.

[13] Al igual que el mismo Peirce, utilizaré estos dos términos de forma sinónima al menos que haga referencia explícita a su aplicación nominalista de la máxima en «Cómo esclarecer nuestras ideas».

I. La lógica de la investigación

La formación científica de Peirce le dio un punto de vista ideal para reflexionar sobre la naturaleza de la investigación. A diferencia de sus colegas pragmatistas, James y Dewey, Peirce trabajó como científico, tanto en el Harvard Observatory como en el U. S. Coast and Geodetic Survey, a lo largo de varios años, contribuyendo a los avances significativos en la medición astronómica, en la gravimetría y en las investigaciones sobre los péndulos.[1] Afortunadamente, sus intereses tenían que ver no solamente con la ciencia, sino también con la filosofía. En un manuscrito inédito, el temperamento forjado por su trabajo científico se manifiesta cuando dice que se considera como de «aquellos pocos colegas estudiosos de la filosofía que deploran el estado actual de ese estudio, y que pretenden rescatarlo de allí y llevarlo a una condición como la de las ciencias naturales» (*OFR,* 2:413). Al oído contemporáneo, semejante postura se halla en el meollo de las tribulaciones de la filosofía moderna. Empezando con las premisas epistemológicas de Descartes, esta empresa ha fracasado debido a la inconmensurabilidad entre los mecanismos ocultos del *cogito* y el mundo externo. Peirce aborda este problema con un marco epistemológico revolucionario acompañado de su profunda experiencia con la práctica científica. Para articular los elementos de esta epistemología hay que pasar primero a la lógica que le subyace y a la crítica del cartesianismo que la posibilitó. Pasemos ahora a este último.

La inferencia y la crítica al intuicionismo cartesiano

La crítica que Peirce hace a Descartes se lleva a cabo en el contexto más amplio de una discusión sobre la naturaleza y el papel fundacional de la lógica en la investigación, dada de forma más contundente en una serie de tres escritos: «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre», «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» y «La fijación de la creencia». Elaborados antes de los 30 años de edad, estos ensayos reflejan un interés filosófico inicial influido por su temprana y profunda lectura de la *Crítica de la razón pura*. Aunque admiraba mucho el genio e intuición de Kant, a fin de cuentas Peirce se encontró con una metafísica poco convincente que chocaba con sus instintos más profundos de hombre científico. Las formas categóricas del juicio que Kant postulaba le resultaban incompletas, y reflejaban, a su parecer, la lógica inadecuada en su base. Una de las lecciones más importantes que tomó de Kant fue el papel normativo que la lógica juega en la fundamentación de cualquier metafísica, pero es precisamente de la lógica de Kant de donde brotó el desacuerdo de Peirce. En los primeros dos escritos

mencionados arriba se ocupa de identificar y eliminar las defectuosas suposiciones lógicas que perjudicaron los esfuerzos de Kant, suposiciones que provienen directamente de Descartes.

Primordialmente, lo que le interesa a Peirce defender en estos escritos es la autonomía de la lógica. Identifica en la historia de la filosofía moderna una estrategia epistemológica que constituye un dilema para esa autonomía. El dilema se forma cuando el intento de dar cuenta del conocimiento acepta lo que puede llamarse la teoría de la mente como «contenedor», la idea de que el conocimiento se logra cuando somos capaces de representar dentro de la mente la esencia de algo exterior a la misma. Descartes explicaba el éxito de esta capacidad, y evitaba su fracaso, al recurrir al poder de la intuición, la captación directa de algo externo a la mente. Para Descartes, una intuición es una cognición (sea un juicio o una sensación) cuyo contenido refleja, no la influencia de cogniciones previas que la produjeron (que es lo que Peirce entiende por inferencia), sino la acción directa de la cosa representada tal como es en sí misma. Los cuernos del dilema se levantan en este punto por la decisión que Descartes se ve obligado a tomar para asegurar que nuestras intuiciones no nos engañen sino que en efecto representen la realidad tal como es. El cuerno que eligió fue el de postular y luego intentar demostrar la existencia de un dios benévolo. Es una decisión que ha resultado sumamente inadecuada, tal como lo demuestra la persistente aparición del otro cuerno a lo largo de la historia de la filosofía desde entonces.

El otro cuerno es el psicologismo o, como Peirce lo entendía dentro de la clase más amplia a la que pertenece, el nominalismo, una tendencia explicativa que puede rastrearse en el pensamiento de Ockham, Hobbes, Berkeley, Locke, Hume y Mill, llegando hasta su colega y amigo William James. En el psicologismo se puede apreciar el mismo modelo epistemológico de «meter adentro lo que está fuera». Sin embargo, hay diferencias importantes. Por un lado, la vaga explicación de la intuición que Descartes proporcionó queda refinada en el psicologismo en términos de un empirismo técnico y, por otro lado, la lógica que remplaza las garantías benévolas de Dios se convierte en una explicación psicológica de cómo la cognición forma juicios. Peirce señala que esto hace que la lógica dependa de aquello que debería fundamentar, y también que cualquier postura metafísica subsiguiente termine en el nominalismo que despreciaba. El nominalismo es una perspectiva filosófica sobre la realidad en la que «lo real» es constituido por objetos particulares existentes cuyo conocimiento se logra de alguna manera al intuirlos a través de los sentidos. Esto hace que los términos generales, tales como «dureza», no sean más que meros nombres, meras conveniencias en la clasificación y manejo de la experiencia.

Esta manera de entender la realidad cuenta con una buena dosis de sentido común. No obstante, para Peirce es incapaz de explicar las «leyes» que dan sustancia al progreso exitoso de la investigación científica. Si uno maneja un modelo en el que la realidad no sea más que la causa eficiente de nuestras sensaciones, entonces el papel de la cognición

se vuelve sumamente problemático, conduciendo a un mundo kantiano de cosas en sí mismas sin garantía alguna de que nuestro razonamiento resulte en alguna proposición verdadera sobre esa realidad. El papel de la lógica, entonces, se reduce a la mera descripción de cómo, de hecho, empleamos nuestra razón, lo cual divorcia el crecimiento sintético del conocimiento científico de cualquier base o fundamento por el que podría explicarse fructíferamente. Explicar este crecimiento es el «candado de la puerta de la filosofía» (*OFR,* 1:123). Kant, los psicologistas, y finalmente Descartes, de quien este linaje parte, no lograron explicarlo. Peirce espera tener éxito mediante su explicación de la inferencia y de su semiótica en general.

La explicación que Peirce proporciona de la naturaleza inferencial del pensamiento se lleva a cabo en los escombros de su crítica a Descartes. En «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre» hace una serie de siete preguntas concernientes a nuestras suposiciones sobre la naturaleza de la cognición y del conocimiento de nosotros mismos. A través de las dudas surgidas en sus respuestas empieza a tejer un marco epistemológico que abrirá camino para su lógica de la investigación.

Su primera pregunta es si «mediante la simple contemplación de una cognición, independientemente de cualquier conocimiento previo y sin razonar a partir de signos, somos capaces de juzgar debidamente si esa cognición ha sido determinada por una cognición previa o si se refiere inmediatamente a su objeto» (*OFR,* 1:55). Peirce responde que no tenemos evidencia alguna de tal facultad. El hecho de que *sentimos* tenerla no nos ayuda a responder la pregunta porque de esta forma se inicia una progresión *ad infinitum.* Al sentir que una cognición es, en efecto, producto de una intuición directa y se juzga como tal, se podría preguntar si ese juicio, que es en sí mismo una cognición, se produjo también de forma intuitiva o si fue determinado por una cognición previa, y así sucesivamente. Ejercer semejante facultad, dice Peirce, depende de «presuponer el mismo asunto sobre el que se atestigua» (*OFR,* 1:56). En otras palabras, constituye una petición de principio.

No procura en este escrito negar la existencia de la intuición ni el posible papel que pueda jugar en la cognición. Lo que pretende es simplemente poner en tela de juicio nuestra capacidad de distinguirla e identificarla. Hay que dejar de depender de esta supuesta facultad al igual que a finales de la Edad Media se dejó de depender de la autoridad académica y eclesiástica.

Supongamos, sin embargo, que nuestros sentidos operan de forma intuitiva al proporcionar a la cognición los objetos del mundo. Peirce tiene bases para cuestionar incluso esta suposición. Recurre a una serie de observaciones que sugieren que los objetos de la sensación son inferidos en vez de intuidos de forma inmediata. «¿Conoce el lector el punto ciego de la retina?», pregunta Peirce. Al pedir al lector que haga la sencilla operación por la que todo niño se entera con asombro de la existencia del punto ciego, renueva en un contexto distinto un asombro que nos lleva a reconsiderar la naturaleza de la percepción sensorial. Dado que el nervio óptico está metido en el centro

de la retina, por lo que interrumpe el campo homogéneo de la percepción, el cerebro tiene que hacer inferencias a partir de los datos de receptores aledaños para poder crear el campo visual continuo que normalmente experimentamos. El campo visual aparentemente unificado, que en el acto de ver parece darse como una totalidad, realmente no es más que un conjunto de inferencias dispares.

Peirce hace observaciones similares con respecto al proceso de distinguir diferentes tonos y texturas de tela. No podemos hacer esta comparación de forma inmediata sino más bien, como en el caso de un pedazo de tela con una textura determinada, tenemos que pasar la mano por encima y comparar la sensación de un instante con la de otro para que una sensación de la textura como tal sea posible.

Al mencionar estas observaciones, Peirce nos recuerda que una teoría se propone para explicar los hechos. Con respecto a los hechos que ha citado, dice que todos «se explican muy fácilmente al suponer que no tenemos ninguna facultad intuitiva de distinguir entre cogniciones intuitivas y mediatas» (*OFR,* 1:62). La teoría de la intuición es por lo tanto superflua en este sentido, siendo un elemento que oscurece más que esclarece nuestra comprensión del proceso cognitivo. Y aun cuando las observaciones que hace y las ideas que sostiene a lo largo de este escrito parezcan muy relevantes, hasta contundentes, podría objetarse que no son ni remotamente probadas. Pero esto no es su intención. No pretende refutar definitivamente la posibilidad de una facultad intuitiva sino más bien provocar duda al respecto y sugerir puntos de vista alternativos.

Habiendo puesto en tela de juicio la confianza que tenemos en nuestras capacidades intuitivas, procede en la segunda pregunta del ensayo a elaborar las consecuencias de esto para nuestras suposiciones sobre el autoconocimiento. Lo que le interesa saber en esta pregunta es si tenemos una autoconciencia intuitiva o no. Es una pregunta bastante apropiada, ya que lo que se encuentra en la base de toda la filosofía de Descartes es el *cogito,* la certeza del yo que, mediante la intuición inmediata, fundamenta la certeza de todo conocimiento subsiguiente. Al deshacerse de esta noción de intuición, Peirce podrá explicar mucho más claramente el proceso cognitivo.

Como en la primera pregunta, Peirce no niega la existencia de la intuición; sólo pregunta si la autoconciencia puede explicarse por la acción de facultades conocidas o si es necesario suponer una causa indemostrable tal como la intuición. Para tratar esta cuestión, recurre a observaciones sobre niños muy pequeños. Advierte que ellos no tienen ninguna sensación de autoconciencia comparable con lo que sentimos como adultos. Describe el ámbito de su experiencia como un complejo de sensación y deseo: escuchar sonar una campana, degustar comida, sentir el movimiento de objetos que llegan a estar en contacto con su cuerpo. El cuerpo se convierte en un hecho muy importante en la experiencia del niño porque surge como el centro de cambios que suceden a partir de deseos. Luego, el niño empieza a asociar y a vincular sonidos vocales con este cambio, lo cual se convierte en la base para la formación del lenguaje. Al desear algo, el niño encuentra que la confluencia de ciertos sonidos y movimientos corporales

realizan la satisfacción del deseo. Sin embargo, Peirce sostiene que no hay ningún sentido del yo como tal que realice estas condiciones. Es sólo cuando el deseo es frustrado que la autoconciencia llega a formarse. En este contexto, Peirce describe a un niño tocando una estufa caliente:

> Un niño oye decir que la estufa está caliente. Pero no lo está, dice él; y, de hecho, ese cuerpo central no la está tocando, y sólo lo que toca está caliente o frío. Pero la toca, y encuentra confirmado el testimonio de una manera impresionante. De este modo, llega a ser consciente de la ignorancia, y es necesario suponer un *yo* en el que esta ignorancia pueda residir. De modo que el testimonio proporciona el primer despertar de la autoconsciencia [*OFR,* 1:63].

Según Peirce, un niño llega a formarse una imagen de sí mismo como un yo individual distinto de su entorno al experimentar el error y la frustración de sus expectativas en el mundo. «La ignorancia y el error son todo lo que distingue a nuestros yoes privados del ego absoluto de la apercepción pura» (*OFR,* 1:64). El *yo* no se intuye sino más bien se desarrolla a partir de una serie de experiencias en las que el niño tiene que dar cuenta de una expectativa frustrada. El niño reconoce una relación entre un fenómeno inesperado y aquello que esperaba y, al hacerlo, supone o infiere un *yo* como hipótesis para explicar el error.

En estas primeras dos preguntas vemos a Peirce elaborando la columna vertebral de una nueva epistemología cuya característica más sobresaliente hasta ahora es algo más metodológico que constitutivo, es decir, las prácticas del método científico. El principio con el que juzga las afirmaciones cartesianas es el axioma metodológico de que las teorías deben tener poder explicativo, y que hay que aceptar y manejar aquellas teorías que explican un fenómeno de forma más eficiente. El fenómeno en este caso es la *cognición* y las teorías rivales son la *intuición* y la *inferencia.* Aunque a fin de cuentas Peirce no dirá nada definitivo sobre la intuición como tal, dirá que, como teoría para explicar la cognición, simplemente no es viable.

En la tercera y cuarta preguntas, Peirce sigue indagando sobre problemas de la introspección y la capacidad de distinguir entre elementos subjetivos y no subjetivos de la cognición; pero, dado que no desarrollan el argumento de su crítica más allá de lo que hemos visto hasta ahora, pasaré a la quinta pregunta. En ésta intensifica su análisis y hace una pregunta con implicaciones muy amplias para su crítica: «Si podemos pensar sin signos». Una respuesta negativa (o sea, que sólo podemos pensar con signos) significaría que, aun cuando sea el caso que en realidad intuimos algunas cosas, cualquier cosa sostenida en la conciencia cognitiva nacería como resultado de alguna inferencia, la interpretación de algún signo. Siguiendo la respuesta a su primera pregunta, responde de manera negativa. La esencia del pensamiento *tiene que* residir en la actividad de los signos. Como dice:

> Hemos visto que sólo puede conocerse el pensamiento a través de hechos externos. El único pensamiento, entonces, que puede posiblemente conocerse es el pensamiento en signos. Pero un pensamiento que no puede conocerse no existe. Por lo tanto, todo pensamiento tiene que darse necesariamente en signos [*OFR,* 1:67].

El pensamiento puede conocerse sólo a través de hechos externos. ¿Podemos discernir si una cognición tiene un origen intuitivo o no? No. Somos conscientes del pensamiento, y por lo tanto de su potencia cognitiva, sólo al recurrir al testimonio de hechos externos. Para Peirce, el pensamiento es un fenómeno orgánico análogo a las diversas notas de una composición musical. La relación de las notas entre sí a lo largo de un intervalo de tiempo crea la experiencia que llamamos música. Como observó en la primera pregunta, los impulsos auditivos que posibilitan la audición de un tono no pueden apreciarse de forma individual, sino que tienen que trabajar conjuntamente para que sea posible la sensación del tono. Lo mismo sucede con la partitura musical. Sólo la relación de muchas notas entre sí crea una frase musical distintiva. Lo mismo ocurre con el pensamiento. Si el pensamiento fuera totalmente aislado, si no se diera como resultado de alguna relación con otro pensamiento, no podría persistir en la mente, no podría funcionar cognitivamente.

Peirce continúa de forma incluso más explícita. No sólo es imposible pensar sin signos, sino que todo pensamiento en sí mismo *es* un signo. Más adelante veremos con detalle su estudio de los signos, pero de momento es suficiente hacer notar que la potencia de un solo pensamiento individual en el proceso cognitivo depende de la capacidad que tiene para dirigirse a otros pensamientos en otros momentos, de actuar *significativamente* y así sostener el flujo cognitivo que llamamos *pensamiento.*

La última pregunta que trataré en este escrito es la sexta, la cual constituye su respuesta a la noción kantiana de la cosa-en-sí-misma. La pregunta que hace es: «Si un signo, que por definición es el signo de algo absolutamente incognoscible, puede tener algún significado». Esta noción es una implicación directa de los supuestos epistemológicos cartesianos que se encuentran a lo largo del pensamiento de Kant, y es importante que Peirce trate esta cuestión dado que Kant representa el horizonte dentro del cual el nominalismo encuentra su definición.

Hay que recordar que, para Peirce, la reducción nominalista de la esfera de conceptos a herramientas utilitarias y, por lo tanto, la restricción de la realidad a los objetos de la percepción sensorial, son un sinsentido si lo que queremos es entender la cognición y el crecimiento del conocimiento. Pretende desmantelar esta estructura de modo que la naturaleza del pensamiento y la cognición tengan un papel más abarcador y orgánico en el inicio y el crecimiento del conocimiento. Parte de su respuesta a esta cuestión incluye el siguiente comentario sorprendente:

> Más allá de cualquier cognición, existe una realidad desconocida pero cognoscible; pero más allá de toda cognición posible, sólo existe lo autocontradictorio. En

> resumen, la *cognoscibilidad* (en su sentido más amplio) y el *ser* no son meramente iguales metafísicamente, sino que son términos sinónimos [*OFR,* 1:69].

Sin duda, ninguna afirmación podría manifestar más plenamente la oposición de Peirce a Descartes y a los nominalistas que una que hace equivaler la cognoscibilidad con lo real, con el ser. Lo que pregunta es si un signo puede tener *significado* o no si está en lugar de algo completamente incognoscible. Algo incognoscible sería algo que no guarda ninguna relación en absoluto con el pensamiento. Si una cosa no está relacionada con el pensamiento, entonces no puede pensarse. Pero lo que Peirce encuentra contradictorio es el mismo hecho de que estamos considerando el *signo* de algo incognoscible. Si se concibe, entonces tiene que estar relacionado con el pensamiento.

Este argumento podría parecer una mera trivialidad semántica, y de hecho podemos encontrar algo de esto aquí, ya que los dos lados están manejando vocabularios diferentes. Sin embargo, esta situación sirve para advertirnos del cambio epistemológico radical que Peirce tiene en mente. Tal vez Kant le concedería a Peirce que, en efecto, formamos concepciones de lo incognoscible, pero insistiría en que a fin de cuentas no podríamos *conocerlo.* Peirce respondería que lo real, lo cognoscible, no es el objeto estático de la percepción, sino más bien el complejo de relaciones en el que el objeto se encuentra en el mundo. Esto es lo que lo hace cognoscible. El resultado de la cognición, el conocimiento, no refleja el mundo exterior sino encarna la manera en que «las cosas» del mundo se relacionan entre sí. Es en este sentido que puede decir que «la cognoscibilidad (en su sentido más amplio) y el ser no son meramente iguales metafísicamente, sino que son términos sinónimos», pues el ser se desprende de su asociación exclusiva con la existencia y llega a denotar, en una frase que se introducirá dentro de poco, los «hábitos de regularidad» a través de los cuales el mundo de los objetos encuentra expresión significativa en la cognición humana. Sin embargo, estamos anticipando aspectos del pensamiento de Peirce que se tratarán más adelante.

A pesar de haber discutido sólo cuatro de las siete cuestiones planteadas en este escrito, creo que las respuestas presentan con fidelidad los contornos básicos de la crítica de Peirce y muestran que la viabilidad de la teoría de la intuición en cuanto a la comprensión de la cognición ha sido al menos puesta en tela de juicio si no desacreditada. La respuesta de Peirce a lo que este ensayo implica está resumido en «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», publicado junto con este que hemos estado considerando con la intención de desarrollar el argumento de su crítica.

Si el primer escrito tiene un tono negativo de cuestionamiento y rechazo, el segundo es más positivo. Peirce aprovecha la ocasión no sólo para elaborar las implicaciones del primer escrito, sino también para proporcionar un esquema muy amplio de su concepción de la naturaleza de la actividad filosófica. Empieza con un breve resumen de cómo el método filosófico cambió entre los escolásticos y la época moderna iniciada por Descartes. Peirce había leído a los escolásticos con profundidad y tomó mucho de ellos,

especialmente de Duns Escoto, para la formación de su propio pensamiento. Al comparar estos dos modos de pensamiento, espera poner en relieve los defectos del método cartesiano y, por lo tanto, abrir camino en la dirección por la que cree que la filosofía debe ir. Su comparación es tan concisa que la reproduzco aquí en su totalidad.

> Descartes es el padre de la filosofía moderna, y el espíritu del cartesianismo —aquello que principalmente lo distingue del escolasticismo al que desplazó— puede enunciarse resumidamente como sigue:
>
> *1.* Enseña que la filosofía debe empezar con la duda universal, mientras que el escolasticismo nunca había cuestionado los fundamentos.
>
> *2.* Enseña que la prueba última de certeza se ha de hallar en la consciencia individual, mientras que el escolasticismo se había apoyado en el testimonio de los sabios y de la Iglesia católica.
>
> *3.* Reemplaza la argumentación multiforme de la Edad Media por un único hilo de inferencia, que depende a menudo de premisas no conspicuas.
>
> *4.* El escolasticismo tenía sus misterios de fe, pero se proponía explicar todas las cosas creadas. Hay, sin embargo, muchos hechos que el cartesianismo no sólo no explica sino que vuelve absolutamente inexplicables, a menos que decir que «Dios lo hace así» se considere como una explicación [*OFR,* 1:72].

Peirce no expresa aquí un deseo de volver al escolasticismo, sino más bien ve en este contraste un modo en el que la ciencia moderna y la lógica pueden evadir las dificultades de la problemática cartesiana. De hecho, en la cuarta afirmación vemos claramente presentado el dilema ya mencionado. En la epistemología cartesiana, el método lógico es, o bien inexplicable, por lo que se reduce a una descripción de aquellas estrategias de razonamiento que nos parecen convenientes adoptar, o se explica al decir simplemente que «Dios así lo hace». En vez de estas dos opciones, que son inaceptables para Peirce, «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» presenta una concepción filosófica que da a la lógica el alcance y la autonomía que requiere para que en verdad entendamos la naturaleza del conocimiento y su crecimiento en las ciencias.

Peirce considera cada uno de los puntos. En cuanto al escepticismo característico del cartesianismo, lo entiende como autoengañador. No podemos empezar con una duda completa, dice. Los prejuicios que forman nuestro razonamiento no pueden desecharse con el capricho de una máxima porque no son cosas que se nos *ocurre* que puedan ser cuestionadas. Esta observación constituirá un principio importante en su escrito «La fijación de la creencia», en el que empieza a elaborar su lógica de la investigación: «No pretendamos dudar en filosofía de lo que no dudamos en nuestros corazones» (*OFR,* 1:73).

Peirce trata un tema similar en el segundo y tercer puntos: el proceso del razonamiento y la naturaleza del individuo en el mismo. Nuevamente, ve en la reificación del *cogito,* en esta concepción de la suficiencia del yo individual para alcanzar la verdad, el error

que ha enfocado la atención filosófica de forma poco razonable en el problema de la certeza, situación que ha desviado la dirección de la filosofía de otras líneas más provechosas de investigación. Si todos tomáramos la centralidad epistémica del individuo como máxima seria de investigación, muy pronto los metafísicos estarían bailando junto con innumerables ángeles en la cabeza de un alfiler, declarando que la metafísica ha llegado a un grado de exactitud y certeza más allá de las ciencias físicas. Estarían de acuerdo en eso, pero en nada más. Invocando el método de las ciencias, Peirce dice que ningún individuo como tal puede esperar alcanzar la verdad, sino sólo una *comunidad* de investigadores.

Está claro que la formación científica de Peirce influye en este punto. Para él, la filosofía debería imitar los métodos de las ciencias exitosas, por lo que quiere decir que el pensar filosófico debería dejar el mundo velado del *cogito* y situarse en el proceso de investigación público y observable en el que una comunidad de investigadores participa. Arguye a favor de la «multitud y variedad» de los argumentos en la investigación científica, y en contra de que cualquiera de ellos sea absolutamente concluyente. «El razonamiento [filosófico] —dice— no debería formar una cadena que no sea más fuerte que su eslabón más débil, sino un cable cuyas fibras pueden ser muy delgadas, siempre y cuando sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conectadas» (*OFR,* 1:73).

Al tratar el cuarto punto, Peirce habla nuevamente de esa característica constante del nominalismo, planteada por Descartes y presente en Kant y los psicologistas, que supone un algo inexplicable, inanalizable y último. Sea un dios benévolo o la cosa-en-sí-misma, Peirce desea extirparlo de la discusión. La filosofía jamás debe admitir algo absolutamente inexplicable ya que, como veremos más adelante, semejante máxima obstaculizaría la búsqueda genuina de la investigación. Restringir la filosofía de esta forma sería tan nocivo y carente de sentido como iniciarla con una duda imaginada. Al igual que Wittgenstein, Peirce considera que muchos de los problemas de la filosofía surgen a partir de confusiones iniciales sobre cuestiones de método y perspectiva. Esta confusión en particular es, para Peirce, una de las más perniciosas.

Su intento por resolver el problema del nominalismo empieza en este escrito. Lo que pondrá en su lugar es una visión de la filosofía como una forma de investigación comunal y falible. Se podría argumentar que, aun cuando Peirce hace algunas críticas válidas, está lejos de desacreditar el cartesianismo como método, además de que ni siquiera ofrece pruebas de sus propias tesis. Este argumento tendría razón si no fuera por el hecho de que lo que le interesa a Peirce es la misma naturaleza de la investigación y el método. La carga de la «prueba» no reside en él, sino en alguien que sostuviera que la filosofía está sujeta a las limitaciones especiales del cartesianismo. De hecho, buscar en estos escritos tempranos sobre la lógica, la investigación y la creencia algo remotamente parecido a un axioma o una prueba indudable revelaría el grado en que uno sigue inmerso en un marco cartesiano. De esta forma, uno perdería el punto de su crítica. Por otro lado, esto no quiere decir que Peirce puede simplemente pedir que aceptemos una

serie injustificada de afirmaciones sobre la naturaleza del conocimiento. Como dice líneas arriba, las «fibras» que formarán el «cable» de su filosofía, aunque delgadas, estarán íntimamente conectadas e intentarán dar poder explicativo a nuestra experiencia de conocer. Los términos de su filosofía no se dan de forma axiomática sino provisional. Lo único que puede hacer es ofrecernos una nueva visión y pedir que la probemos en el curso de la investigación; que veamos si lo que anteriormente eran problemas se resuelven en el transcurso de la utilización de este marco.

Empieza a elaborar esta nueva visión al volver al primer escrito que vimos, resumiendo las conclusiones que pueden sacarse de él:

1. No tenemos ningún poder de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno se deriva de nuestro conocimiento de los hechos externos por razonamiento hipotético.
2. No tenemos ningún poder de intuición, sino que toda cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas.
3. No tenemos ningún poder de pensar sin signos.
4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible [*OFR,* 1:73-4].

Estas tesis las presenta como el inverso de la serie de críticas en el primer escrito. Son las consecuencias de capacidades que Peirce espera haber puesto seriamente en tela de juicio. Con estas afirmaciones proporciona el marco que dará sustancia a su estudio del curso de la investigación y la subsiguiente formación de su semiótica.

La discusión de «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» es bastante extensa, pero en la mayor parte repite el análisis de la crítica del primer escrito. Sin embargo, al considerar los dos escritos en conjunto, puede discernirse de manera clara la nueva concepción de la mente a la que Peirce quiere llegar. Quiere romper las regiones ocultas del *cogito* en las que se considera que la mente reside y mostrar que no es algo intuitivo y privado, sino más bien público e interactivo. Su concepción de la mente será un fenómeno demostrable en las prácticas de la investigación, una realidad no disociada del mundo que conoce, sino una parte constitutiva de él. La visión de la filosofía y su método que ofrece al comienzo de este segundo escrito es instructiva también para lo que sigue, especialmente la noción de que sea una empresa colaborativa que comprende los esfuerzos de una comunidad de investigadores.

Lo que puede percibirse a lo largo de todo esto es la influencia inequívoca de su experiencia como científico, el sentido de que, mediante un método particular de investigación, los objetos de la ciencia alcanzan una claridad hasta ahora ausente en la investigación filosófica. La filosofía estará en buen camino, dice, sólo si puede aproximarse al método de las ciencias exitosas. Es importante tener en cuenta que Peirce no quiere reducir la filosofía a la ciencia. Son dos disciplinas distintas, donde ésta depende de aquélla, como más adelante veremos. Aun así, Peirce cree que las dos deberían compartir la misma metodología. Esta cuestión de método será de suma

importancia en su examen de la investigación en «La fijación de la creencia». Pasemos ahora a ese escrito.

La fijación de la creencia

Recordemos que su examen de la investigación y la subsiguiente formulación de la cognición como proceso semiótico tienen en su base una preocupación por la elucidación de una nueva lógica. Los primeros estudios serios que Peirce llevó a cabo en filosofía fueron provocados, como dijimos, por su desacuerdo con la lógica de Kant. Al desmantelar la epistemología de Kant espera sustituirla con una lógica adecuada para la construcción de una nueva arquitectónica, una que en su autonomía provea el alcance que la cognición necesita para que nuestra comprensión de sus procesos realmente nos ayuden en la búsqueda por la verdad.

La lógica que pone en lugar de la kantiana toma como modelo el papel de la investigación en las ciencias empírico-naturales. Para que la filosofía se aproxime a las ciencias es importante tener clara la manera en que la investigación científica logra sus resultados. Al examinar este proceso, Peirce espera mostrar una conexión entre esta lógica empírica y el modo de funcionamiento de la mente.

En el curso de la indagación científica, el razonamiento pasa de lo conocido a lo desconocido. Al atravesar esta brecha, Peirce discierne cuatro supuestos que condicionan su éxito. Hausman los resume de la siguiente manera:

1. La indagación presupone un principio directriz.
2. El establecimiento de la creencia se logra mejor mediante el buen razonamiento.
3. El uso del método científico, que es el método propio del buen razonamiento.
4. La hipótesis de que ha de haber una realidad que sirve para justificar la prosecución de la investigación.[2]

Estos supuestos pueden, en esencia, reducirse al segundo en la lista, el de que las metas de la indagación se logran mejor mediante el buen razonamiento. Los otros tres describen el marco y los modos por los que el razonamiento funciona bien.

Algo que es básico para todo razonamiento es la suposición de un principio directriz o lo que Peirce describe como un *hábito de la mente.* Es una proposición que formula una regla general de inferencia. Cuando inferimos algo, derivando así una conclusión a partir de premisas, se hace no de forma caprichosa sino más bien bajo la fuerza de una restricción. «Todos los hombres son mortales» es un principio que utilizamos para restringir la inferencia de que si «Sócrates es un hombre» entonces «Sócrates es mortal». El ejercicio de tal principio es vital para el razonamiento, pues si empezáramos a indagar sin la esperanza de la resolución de la duda que tales principios ofrecen, entonces

viviríamos en un estado continuo de duda sin predisposición alguna de tratar el mundo de ninguna forma específica. Nuestras vidas serían caóticas.

Empleamos muchos principios semejantes al razonar, pero para Peirce algunos son más fundamentales que otros y juegan un papel esencial en todo razonamiento; por ejemplo, aquellos que guían nuestras preguntas acerca del proceso mismo del razonamiento. Lo que le interesa hacer aquí es determinar justamente cuáles son estos principios; ya que, si usamos principios directrices verdaderos, entonces nuestro razonamiento será sólido. La cuestión es cómo hacer esta determinación, cómo argumentar a favor de la verdad de un principio sobre otro. Dice que «aquellas reglas del razonamiento que se deducen de la misma idea del proceso son las más esenciales» (*OFR,* 1:161). La respuesta estriba en considerar los supuestos inherentes en las mismas preguntas que hace la lógica, supuestos sin los cuales las cuestiones de la lógica ni siquiera surgirían. Semejante supuesto o principio directriz, con el que Peirce formará la columna vertebral de su concepción de la investigación, se revela cuando consideramos «por qué se piensa que cierta conclusión se sigue a partir de ciertas premisas». El principio que se supone al hacer esta pregunta y que nos obliga a concluirlo es «que hay tales estados de la mente como la duda y la creencia, que es posible una transición del uno al otro, quedándose igual el objeto del pensamiento, y que esta transición está sujeta a ciertas reglas a las que todas las mentes también están sujetas» (*OFR,* 1:161). Este principio se halla entre los pocos que tienen una relevancia esencial para la investigación en su sentido más amplio. Peirce lo llama el principio de *duda-creencia*. En su análisis, este principio es un elemento necesario en el proceso de la investigación, al menos para que estemos conscientes de que la investigación haya alcanzado su meta.

Así que, para que la investigación tenga éxito (y para eso el buen razonamiento es necesario), debemos tomar como característica esencial del razonamiento el hecho de que su comienzo y su fin se definen en términos de la transición que hacemos al pasar de un estado de duda a uno de creencia. En breve, hablaré de lo que Peirce entiende por «duda» y «creencia», pero primero quiero enfatizar de nuevo el motivo global de su indagación. Lo que concierne, sin duda, es la elucidación de la estructura de la investigación y cómo alcanza la verdad, pero es de mayor importancia el interés que tiene en mostrar cuáles principios del pensamiento debería adoptar un investigador en cualquier investigación. ¿Cuáles son las metas que guían nuestro razonamiento?

La respuesta es algo compleja y refleja la tensión de la que hablé al principio de esta sección. Por un lado, Peirce se preocupa por cómo la investigación debería llevarse a cabo, por determinar aquellos principios que deberíamos adoptar para que nuestras inferencias lleguen a conclusiones *verdaderas.* Por otro lado, se preocupa por la *práctica* de la investigación. No quiere que se considere como algo secundario o de menor importancia. Su visión de la investigación en un contexto comunal es lo que dará a las etapas emocionales y físicas características de la investigación un papel importante en la formación del significado mismo.

Entonces, con respecto al proceso práctico de la investigación, Peirce define su meta como simplemente el establecimiento de la opinión. La cuestión de si en realidad la verdad se alcanza o no es irrelevante para entender cómo la investigación funciona como tal. Siempre y cuando alguna creencia se haya alcanzado, la investigación ha cumplido su meta. Esto nos vuelve a su principio de duda-creencia. Una indagación se inicia cuando empezamos a experimentar una duda sobre algo, cuando el sistema particular de creencias que tengamos no concuerda con nuestras expectativas sobre el mundo. Una creencia es similar a un principio directriz en el sentido de que puede entenderse como una regularidad en el pensamiento. Se manifiesta en la conducta como una disposición a actuar de acuerdo con las consecuencias que esperamos al sostener esa creencia en el mundo. Por ejemplo, la creencia de que «me mojo cuando estoy bajo la lluvia» me dispone a quedarme fuera de la lluvia (si de hecho deseo permanecer seco). Si encontrara que permanezco seco mientras estoy bajo la lluvia, empezaría a experimentar duda acerca de esa creencia.

En «La fijación de la creencia» la palabra «creencia» llega a sustituirse rápidamente por la palabra «hábito», lo cual, en el curso de toda su obra posterior, constituye una característica central del sujeto conocedor. Habrá una plena exposición de este concepto en mi discusión del pragmatismo y la semiótica, pero de momento basta decir algo sobre la importancia que llega a tener en el pensamiento de Peirce. Las palabras «creencia» o «hábito» son términos que tienen como objeto algo que Peirce llama un *general.* Un general es algo que persiste entre diferentes actos de conciencia conceptual, algo repetible, y puede compararse con lo que en la tradición ha sido entendido por el término aristotélico «universal». Un general no es, en el sentido platónico, una cosa individual estática, sino más bien es dinámico y evoluciona en la medida en que el proceso de la indagación avanza. Como Hausman ha descrito, «los generales son aquellas cosas a las que se refieren por expresiones que indican la repetibilidad del referente».[3] Un hábito, por lo tanto, no es una instancia individual de conducta, sino más bien una regla que, en virtud de su repetibilidad, relaciona los aspectos del mundo de nuestra experiencia de modo significativo. En otras palabras, los hábitos del pensamiento son los hilos con los que se teje el tapiz de nuestro conocimiento del mundo. No son meramente dispositivos convenientes para ordenar el mundo, como afirmaría el nominalista, sino que son representaciones reales (aun cuando aproximadas) de la regularidad de relaciones que reside en las cosas del mundo.

Volviendo al principio de duda-creencia, Peirce describe la sensación de la duda como una irritación, una incertidumbre que se manifiesta al bloquear nuestra disposición a actuar. En este sentido, es algo muy distinto a la duda hipotética irreal de la que acusaba a Descartes. Ahí su crítica consistió en decir que una comprensión del proceso de razonamiento no puede divorciarse de las condiciones bastante reales que dan lugar a ella. Entonces, al interrumpirse el funcionamiento normal de la creencia empezamos a sentir la irritación de la duda y buscamos eliminarla con el establecimiento de una nueva

creencia. En esta formulación llamativamente sencilla, Peirce toma el proceso cognitivo, hasta ahora escondido en el *cogito* cartesiano, y lo expone de un modo susceptible al tipo de análisis fácilmente observable por el que la investigación científica procede. De hecho, será nuestra conciencia de las etapas características de la investigación lo que le dará a la máxima pragmática poder real y efectivo en la determinación del significado.

Sin embargo, con esto no se concluye el análisis que Peirce hace de la investigación. La interrupción de un hábito de pensamiento puede ser una indicación de mayor alcance que la mera frustración de una meta particular. Más profundamente, puede ser una señal de que nuestra concepción del mundo no está bien. De este modo, vuelve la tensión de la que hablé anteriormente. ¿Por qué un investigador debería preocuparse por la concepción correcta del mundo si su meta es simplemente la de establecer la opinión, una nueva creencia que eliminará la irritación de la duda y permitir que siga adelante? La respuesta reside en una presuposición adicional de la investigación y en una consideración del método apropiado que hay que adoptar en la investigación a la luz de la afirmación que esta presuposición implica.

Para Peirce, una de las presuposiciones de la lógica es la «hipótesis de la realidad». Como dice:

> Hay cosas reales cuyas características son enteramente independientes de nuestras opiniones sobre ellas; esas realidades afectan a nuestros sentidos según leyes regulares y, pese a que nuestras sensaciones son tan diferentes como lo son nuestras relaciones con los objetos, aprovechándonos de las leyes de la percepción, podemos averiguar mediante el razonamiento cómo son las cosas realmente; y cualquier hombre, si tiene la suficiente experiencia y razona lo suficiente sobre ella, llegará a la única conclusión verdadera [*OFR,* 1:168].

Vemos en este pasaje la presentación de una postura claramente realista. Aquí, lo real no depende de ninguna opinión individual, sino más bien, mediante su acción sobre la percepción, *afecta* a la opinión, una opinión que será el objeto de un consenso entre personas que tienen suficiente experiencia y que conducen sus investigaciones correctamente.

La veracidad de esta afirmación podría cuestionarse, sin duda; pero como observa Hookway: «La cuestión de si la hipótesis es verdadera es distinta de la de si es una presuposición de la lógica».[4] Recordemos que «La fijación de la creencia» se ocupa de hallar los fines que guían la investigación. Aun cuando el principio de duda-creencia sea semejante guía, sirve más bien de forma estructural o funcional, tal como los rieles ferroviarios guían un tren a lo largo de su trayecto. Lo que Peirce busca, para extender la metáfora, es algo que guíe la investigación a un destino final, algo que elija entre dos vías que divergen en una bifurcación. Está claro que hacemos tales decisiones. La pregunta es ¿cuál presuposición de la lógica nos restringe al hacerlas? Decir que «la verdad» es esta guía es demasiado estrecho, ya que Peirce observa que cuando la opinión

se establece creemos necesariamente como verdadero eso que ya creemos. Lo que necesita es algo que no sea afectado por la opinión; lo cual para él es la «hipótesis de la realidad».

¿Pero es esta hipótesis una presuposición de la lógica? Peirce responde en «La fijación de la creencia» al examinar cuatro métodos mediante los cuales la investigación puede proceder para resolver dudas. Son: *1)* el método de la tenacidad, *2)* el método de la autoridad, *3)* el método *a priori* y *4)* el método científico. Si una indagación se inicia para apaciguar la irritación de la duda, Peirce mostrará que la adopción de sólo uno de estos métodos hará posible que esa meta se cumpla y que ese método tendrá incorporado en él la hipótesis de la realidad.

Empieza con el método de la tenacidad. Como el propio nombre sugiere, este método se caracteriza por sostener tenazmente una creencia sin importar otra consideración cualquiera. De forma superficial e inmediata, responde al mandato del fin de la investigación: el establecimiento de la opinión.

Sin embargo, este método es inaceptable. Peirce pregunta que, si se trata simplemente de adquirir una nueva creencia, ¿por qué no «[tomar] como respuesta a nuestra pregunta cualquiera que podamos imaginar, reiterárnosla constantemente a nosotros mismos, fijándonos en todo lo que puede conducir a esa creencia, y aprendiendo a dar la espalda con desprecio y odio a todo lo que pueda perturbarla?» (*OFR,* 1:163). Responde que el impulso social está en su contra. Al menos que vivamos como ermitaños, nuestras vidas y las creencias que las guían cruzarán con las de otros. Veremos a otros sosteniendo opiniones distintas y nos veremos obligados a considerar nuevamente la confianza que tenemos en las nuestras. Al tener más contacto con los que nos rodean, nuestra comprensión de la investigación se amplía porque nos damos cuenta de que la creencia que elimina la duda tiene que aguantar no solamente la experiencia del individuo sino también la de la comunidad. Para que aguante lo más posible, «el problema se convierte en cómo fijar la creencia, no meramente en el individuo, sino en la comunidad» (*OFR,* 1:164).

El siguiente paso en el desarrollo lógico del establecimiento de las opiniones es lo que Peirce llama el *método de la autoridad*. Thomas Hobbes respondió al problema de una vida tosca, embrutecida y breve con la reificación del Estado. De la misma manera, el problema del establecimiento de la opinión pasa de un individuo a un cuerpo político o social con autoridad sobre todos.

Aunque la creencia puede fijarse de forma más duradera utilizando este método, el problema del primero persiste. En este caso también, el establecimiento de la opinión se logra por un capricho tenaz que, sobre la cuestión que sea, no puede esperar protegerse contra variaciones de opinión, sea dentro de la esfera de su autoridad o fuera, sea en una tierra ajena, o en una época histórica diferente. En el siglo XX, un claro ejemplo de esto sería la Unión Soviética. De nuevo, Peirce dice que el impulso social está en su contra. En la Unión Soviética fueron la clase intelectual, los escritores, los científicos y los

filósofos quienes, con la insistencia de sus preguntas, dejaron clara, a fin de cuentas, la inadecuación del método de la autoridad.

De esta clase se sugiere un tercer método: el *a priori*. Este método manifiesta características de los primeros dos: la autoridad vuelve del Estado al individuo, pero ya no es una voluntad idiosincrásica lo que dirige la investigación sino la autoridad de la razón. Al centrar la autoridad de establecer la opinión en una capacidad que todos tienen y a la que todos pueden acceder, el alcance efectivo de la creencia se mueve más allá de los límites del Estado y abarca a la comunidad entera de investigadores. Este método parece tener mucho que lo recomienda. Evita el carácter idiosincrásico de los primeros dos mientras hace que la permanencia de la creencia sea una posibilidad real al emplear «la luz de la razón», una capacidad común a todos. El método *a priori* es el que hasta ahora se ha acercado más a cumplir con los fines de la investigación.

Peirce estaría casi de acuerdo, dado el alcance más católico de este método de investigación. Sin embargo, de nuevo el argumento en su contra estriba en el poder del impulso social. Como fácilmente muestra la historia del pensamiento occidental, aquello que parece «agradable a la razón» ha sido diferente en diversas épocas y lugares, y por lo tanto es más una función del gusto que de cualquier otra cosa. El gusto es «siempre más o menos una cuestión de moda, y por consiguiente los metafísicos nunca han llegado a un acuerdo fijo, sino que el péndulo ha oscilado entre una filosofía más material y una más espiritual desde los primeros tiempos hasta los últimos» (*OFR,* 1:167). Es inevitable que una creencia que pretende seguir la luz de la razón se encuentre inadecuada en la experiencia de algunos. Su resistencia a ella pondrá en tela de juicio no sólo las creencias individuales, sino el mismo método que las apoya. Esta presión continua del impulso social es lo que lleva a Peirce a comentar: «Para satisfacer nuestras dudas, entonces, es necesario que se halle un método por el que nuestras creencias puedan ser causadas, no por algo humano, sino por alguna permanencia externa, por algo sobre lo que nuestro pensamiento no tenga ningún efecto» (*OFR,* 1:167).

El defecto de estos primeros tres métodos reside en depender de algún aspecto de la voluntad y en las limitaciones inherentes a la finitud humana. Alguna agencia externa a las exigencias humanas proporcionaría las condiciones necesarias para un establecimiento más duradero de la opinión, aun cuando sea teóricamente provisional. Es un método que «tiene que ser tal que la conclusión final de todo hombre sea igual. Tal es el método de la ciencia» (*OFR,* 1:168). Este método es el único viable para Peirce porque incorpora la hipótesis de la realidad, la cual dice que hay cosas «reales» que afectan a nuestros sentidos, y que por lo tanto contribuyen a la formación de nuestras creencias de acuerdo con leyes regulares. La realidad entendida así sirve para restringir nuestra idiosincrasia y para proporcionar la única posibilidad real de establecer la opinión, aunque sea sólo en principio o a largo plazo. El único método que puede probar o sacar provecho de la hipótesis es el método científico.

Así que, si una de las condiciones para alcanzar los fines de la investigación es el buen razonamiento, entonces el método de la ciencia proporciona los medios por los que ese fin se cumple. Sin embargo, este método es plausible sólo si la presuposición, que sirve como el criterio para su elección, es justificada. ¿Hay que presuponer la hipótesis realista para que la investigación alcance sus fines?

Esta cuarta condición de la investigación que se mencionó líneas arriba, a saber, que la hipótesis de la realidad es necesaria para que la investigación proceda, es un rasgo fundamental de la filosofía de Peirce, mismo que elaboró a lo largo de los años en etapas sucesivas de su pensamiento. Su tratamiento en este escrito temprano es breve y, como Peirce admitió, aún no recibe una defensa completa: «Si esta hipótesis es el único apoyo de mi método de investigación, mi método de investigación no debe usarse para apoyar mi hipótesis» (*OFR,* 1:168). Sin embargo, ofrece algunos puntos a su favor. Primero, este método es ampliamente usado; todos lo usan la mayor parte del tiempo, lo cual muestra que nadie lo duda seriamente. Y segundo, en vez de engendrar dudas sobre él, su uso ha demostrado su eficacia en apoyar la investigación. A continuación, Peirce hace notar que la práctica de los otros tres métodos siembra dudas en la mente de sus usuarios, mientras que el uso del método científico sólo fortalece la confianza de los que lo usan.

Hay que admitir que estos puntos son débiles, ya que se basan en la experiencia inductiva, por lo cual no pueden tratar de forma contundente cuestiones de lógica. Sin embargo, hay otra observación que es muy relevante para el punto central del argumento de este escrito que tiene que ver con la iniciación de la investigación en la irritación de la duda. Cuando encontramos inconsistentes nuestras creencias, cuando chocan con nuestra experiencia, esto suscita una investigación al respecto. Lo que está implícito aquí es la idea de que encontramos insostenible una situación donde proposiciones contrarias sobre la misma cosa sean verdaderas. «Pero ya hay aquí una vaga concesión de que hay *una* cierta cosa a la que una proposición debería conformarse» (*OFR,* 1:168). La hipótesis de la realidad tiene que suponerse en la investigación, y por lo tanto ser una presuposición de la lógica porque de otra manera no habría forma de explicar el motivo de eliminar las inconsistencias en nuestra experiencia.

De nuevo, Peirce no pregunta si la hipótesis es verdadera, sino sólo si es una presuposición lógica de la investigación. Como observa Hookway:

> Partiendo de una caracterización del fin de la investigación como el establecimiento o fijación de la creencia, Peirce espera derivar un enunciado de las «presuposiciones de la cuestión lógica» a partir de una consideración de cómo ciertos métodos de investigación simplemente *no pueden* adoptarse. La sencilla pregunta «¿Cómo debería llevar a cabo mis investigaciones?» revela mi aceptación de proposiciones que me ayudan a responder la pregunta.[5]

Es en este sentido que se revela la inadecuación de los otros tres métodos. Debido a que no aceptan la hipótesis de la realidad, la cuestión lógica no surge. Al usar esos métodos, uno se mantiene ignorante de la cuestión de método salvo en la medida en que la duda que provocan lo lleva a buscar un método mejor, uno como el de la ciencia que se justifica en los presupuestos de las mismas preguntas que hace.

La conclusión final de «La fijación de la creencia» es que el método científico es el único que puede usarse de forma autoconsciente para cumplir los fines de la investigación. Al suponer la hipótesis de la realidad, el método científico hace real la posibilidad de establecer o fijar la creencia porque, aun cuando a corto plazo sea provisional, proporciona la confianza de que en el curso de la investigación nuestras dudas serán apaciguadas no por el capricho ni por la idiosincrasia, sino por alguna permanencia externa.

No obstante, este bosquejo de la investigación sigue incompleto. Empezó con una descripción muy instrumentalista de su proceso en el que el fin consistía simplemente en el establecimiento de la opinión sin importar cuestiones de verdad, y terminó dirigiendo la investigación hacia los fines normativos contenidos en la hipótesis de la realidad. Aunque Peirce dio varios argumentos de sentido común para justificar esto último, es necesario un examen más cuidadoso de los elementos estructurales de la investigación para entender cómo su concepción de la investigación proporciona una lógica que da un sentido normativo a los fines más amplios implícitos en la hipótesis de la realidad.

Hasta ahora la investigación se ha descrito en términos de los papeles estructurales que juegan la duda y la creencia; asimismo se ha ubicado en el contexto de una comunidad de investigadores en cuya deliberación se espera encontrar a largo plazo una opinión final. Pero, más concretamente, ¿cómo se caracteriza esta deliberación? Junto con la posibilidad de alcanzar una opinión final, Peirce considera que el método científico es también indispensable por su conformidad con las leyes de la inferencia. Recordemos que ésta es la unidad básica de la cognición que Peirce puso en lugar de la intuición. Es el medio por el que las creencias defectuosas son remplazadas y la investigación alcanza su fin. La naturaleza inferencial del pensamiento es lo que requiere un examen más detallado.

Tradicionalmente, los lógicos han considerado las distintas formas de argumento silogístico como expresiones estructurales de la actividad real del pensar. Entendiendo el pensamiento en términos de actos de inferencia, uno parte de algo conocido y se encuentra llevado a concluir otra cosa que anteriormente desconocía. Como hace notar Gallie, la explicación tradicional de lo que ocurría en tales casos es que en el acto de pensar tiene lugar un movimiento único del pensamiento que se caracteriza de la siguiente manera: *a)* se toma una proposición como verdadera y se sostiene como premisa, y *b)* algo acerca del ordenamiento particular de la premisa o premisas recomienda de forma contundente una verdad adicional.[6] Al afirmar esta nueva verdad en forma de conclusión, la inferencia llega a su fin.

Así se concebía el acto de pensar. El fin de la argumentación, escrita u oral, consistía en expresar este movimiento, y no sólo eso, sino también crear en la mente de un auditor o lector el mismo movimiento de pensamiento que condujo a la conclusión. A pesar del toque de sentido común en esta idea, Peirce la rechaza casi por completo. Hago este comentario porque proporciona una oportunidad para enfatizar de nuevo la concepción radicalmente distinta sobre la mente que Peirce sostiene, no solamente en el contexto de la inferencia, sino en el sentido amplio de la investigación tal como se da en su semiótica. Con respecto a la inferencia, Peirce dice:

> Prácticamente, cuando un hombre intenta decir cómo fue el proceso de su pensamiento después de que el proceso se haya terminado, primero pregunta a sí mismo a qué conclusión ha llegado. Formula ese resultado en forma de una aserción, la cual, supondremos, guarda algún tipo de semejanza […] con la actitud de su pensamiento en el momento de la cesación del movimiento […] Con eso determinado, luego se pregunta qué justifica que tenga tanta confianza en él; y procede a buscar una oración expresada en palabras que le parecerá similar a alguna actitud previa de su pensamiento, y que al mismo tiempo estará lógicamente relacionada con la oración que representa su conclusión, de tal manera que si la premisa-proposición es verdadera, la conclusión-proposición necesaria o naturalmente sería verdadera [*CP,* 2.27].

Básicamente, lo que Peirce dice es que al hablar de una inferencia no hacemos referencia alguna a que algún proceso haya ocurrido en la mente, sino sólo a las creencias anteriores que están disponibles para confirmar las creencias actuales. Lo que una inferencia representa no es un movimiento particular del pensamiento, sino más bien que, dada una proposición o creencia nueva que sostenemos, estamos en una posición de dar una razón para ella. Para Peirce, puede haber 100 modos distintos de pensar al pasar de una premisa a una conclusión. «La inferencia […] puede ser, por no decir que probablemente es, una construcción totalmente distinta a la del proceso de pensar» (*CP,* 2.59).

Todo esto enfatiza de nuevo el rechazo de Peirce a la tradición cartesiana. Sea lo que sea el proceso mental, entenderlo como tal no tiene importancia práctica en el momento de hacer una inferencia y de usar los resultados de la investigación. Y aunque la investigación misma se describió inicialmente en términos de duda y creencia —términos que asociamos con estados mentales—, tampoco debería restringirse a simplemente una clase de pensar. Para Peirce, cubre cualquier tipo de actividad, física o mental, que elimine la irritación de la duda. Como veremos más adelante, la actividad de los signos se caracterizará de forma muy similar. Todo esto recalca la idea de que «los principios lógicos [no se aplican] a procesos privados de pensamiento sino a argumentos, afirmaciones y términos que figuran en el discurso público».[7]

Lo real y el control crítico de la inferencia

Quiero cerrar este capítulo reflexionando un poco más sobre la noción de hábito para tratar unas implicaciones finales de la teoría de la inferencia de Peirce. Coloquialmente, cuando hablamos del término «hábito» hablamos de hacer algo de forma inconsciente, sin pensar. El hecho de que la *experiencia* de hacer inferencias no sea análoga al esquema de un silogismo está implícito en esta caracterización del hábito, y es lo que Peirce quiso decir al criticar las concepciones tradicionales del proceso cognitivo. No procedemos lenta y metódicamente haciendo silogismos, sino más bien nos encontramos saltando a conclusiones. Es sólo después, cuando queremos defender una posición, que encontramos ocasión para argumentar conscientemente con razones. Este salto fluido y a menudo inconsciente es posibilitado por el hecho de que nuestras creencias, nuestros principios directrices, residen en un estado habitual. La eficacia de estas creencias para explicar la experiencia se ha tejido en los patrones directrices del pensamiento que hacen avanzar la investigación, y por lo tanto, en la experiencia de pensar nos encontramos conscientes no tanto de hilos individuales, sino del patrón en su totalidad.

Las tres formas de inferencia son la deducción, la inducción y la abducción, tema que veremos con detalle en nuestra discusión de la semiótica. Pero de momento, para profundizar más en el carácter inconsciente de los hábitos de inferencia, quisiera mencionar una distinción tripartita adicional que Peirce hace entre las inferencias. Primero, habla de lo que llama «Razonamientos». Éstos son las inferencias conscientemente articuladas de alguien, como un científico o un matemático. La serie de premisas que conduce a una conclusión se elabora con una intención específica y con una claridad suficiente para los fines de la investigación. Aunque Peirce criticaba este modelo en la medida en que ejemplificaba el tema tradicional de la lógica, admite en efecto que juega un papel importante en la vida mental, ya que, gracias a tales actos explícitos de inferencia, las creencias pueden en buena medida someterse al escrutinio crítico capaz de evaluarlas y reformarlas.

Sin embargo, la gran mayoría de nuestras inferencias no son de este carácter totalmente articulado. Cuando cumplimos años, por ejemplo, nos damos cuenta de que somos más viejos por un año de lo que éramos la última vez que cumplimos años, y no tenemos que silogizar el argumento de forma consciente para ver que así es. Otro ejemplo es el de darnos cuenta de que algún día moriremos. Las premisas directrices en la inferencia se han vuelto tan habituales en el curso de la experiencia que, en efecto, son inconscientes. Esto se da incluso en el caso del matemático que formula premisas en el transcurso de una prueba. Aun cuando esté específicamente consciente de los elementos de su argumento, del paso de una premisa a otra y finalmente a la conclusión, incluso en este proceso hay muchas inferencias inconscientemente habituales que se hacen para apoyar las inferencias explícitas que esté realizando. Peirce llama a esta clase de inferencias *a-críticas*, con lo que quiere decir que no son sujetas al control lógico. Desde

luego, es posible someterlas a un escrutinio cartesiano, pero el punto es que no se nos ocurre hacerlo. Sin embargo, son corregibles en principio, ya que, si en el curso de la experiencia nos llevan al error, pueden corregirse al formar una nueva hipótesis.

Finalmente, junto con las inferencias articuladas y a-críticas, Peirce sostiene que hay «operaciones de la mente que desde el ángulo lógico son exactamente análogas a las inferencias, con la única excepción de que son inconscientes y por tanto incontrolables, por lo que no están sujetas a crítica» (*OFR,* 2:252). Al decir «operaciones de la mente», Peirce se refiere a los juicios perceptuales; por ejemplo, ver una manzana como roja. Aun cuando, normalmente, las inferencias a-críticas no se analizan lógicamente en el curso de la investigación, pueden someterse a semejante análisis, pero los juicios perceptuales no. Si vemos una manzana como roja, somos psicológicamente incapaces de concebirla de otra forma, de pensar, mientras la percibimos, que estamos equivocados en nuestro juicio. Puede ser que más tarde descubramos varias condiciones particulares que nos llevaron a un juicio erróneo, pero no podemos en el momento deshacer los juicios perceptuales como tales. Tienen un carácter dado que es, en esencia, incorregible.

El punto interesante, sin embargo, es que Peirce considera la percepción como una forma de inferencia, como lógicamente «exactamente análoga» a ella. Se refiere aquí a la abducción o hipótesis. Volviendo a su crítica del intuicionismo cartesiano, recordamos que lo que más parecía ser el resultado de la intuición, a saber, la percepción, no era realmente más que el resultado de una serie de inferencias, tal como demostró con ejemplos de la vista, de la percepción de una textura, de la audición de un tono, etc. Aun cuando la percepción parezca ser algo dado de forma bruta, no mediado, en realidad es análoga a la inferencia hipotética. Junto con estos ejemplos, Peirce encuentra confirmación de este fenómeno en el hecho de que toda percepción, como toda hipótesis, implica consecuencias necesarias. En el caso de una hipótesis, deducimos sus consecuencias y luego intentamos confirmarlas inductivamente en la experiencia. Peirce utiliza el siguiente ejemplo para mostrar que la percepción es análoga. Si uno percibe que un acontecimiento C es subsiguiente a un acontecimiento A, tiene que mantener como consecuencia que cualquier otro acontecimiento subsiguiente a C tiene que guardar también la misma relación de subsecuencia con A. Esto nos parece obvio; sin embargo, Peirce dice que estamos justificados en hacer esta inferencia sólo si la percepción de la relación entre C y A «encarna todas las propiedades necesarias o definitorias de la relación de aparente subsecuencia» (*CP,* 5.157). El punto es que no aprehendemos estas condiciones de forma clara y articulada, de modo que la pregunta es ¿cómo explicar el hecho de que los juicios perceptuales tienen consecuencias necesarias si no existe ningún mecanismo claro para hacerlas manifiestas?

Peirce responde que podemos inferir estas consecuencias porque las premisas que nos permitirían hacerlo residen de forma habitual en nuestro pensamiento. Esta operación «inconsciente» de la inferencia perceptual es lo que permite que la percepción parezca

no mediada y forzada sobre nosotros; además, es lo que da cuenta del hecho de que no somos capaces de «deshacer» la percepción, de criticarla.

Pero esta caracterización de la percepción da paso a un problema. Si el pensar procede del modo inferencial que ha descrito, por la formación y ejercicio de hábitos de inferencia, y si nuestro método de investigación presupone algo real que constriñe estos hábitos, hemos de poder explicar cómo lo real lo hace. ¿De qué manera se lleva a cabo la reformación de un hábito? Es obvio que experimentamos esta restricción en la vida diaria; sin embargo, la explicación de la cognición y la percepción como inferencial parece negar la posibilidad de que una premisa totalmente nueva entre en el pensamiento y la constriña. Si la percepción, entendida como la interfaz entre el pensamiento y la realidad, es análoga a la inferencia hipotética, entonces ¿cómo es que el «material» de la hipótesis entra en proceso?

La respuesta de Peirce estriba en su concepción de las *inferencias inconscientes.* Por un lado, las inferencias habituales inconscientes que subyacen en la percepción la hacen teóricamente susceptible al error. Si las premisas son erróneas, la conclusión también lo será, por lo que podría concluirse que tal forma de entender la percepción sería inadecuada para el carácter restrictivo que requiere la concepción de lo real de Peirce. Sin embargo, hemos visto que la percepción no está sujeta al escrutinio lógico. Podemos controlar nuestro razonamiento e incluso una buena parte de las inferencias a-críticas que guían la mayor parte de nuestra vida mental, pero no podemos controlar cómo es que percibimos. Se podría decir que de alguna forma nuestros juicios perceptuales nos son forzados y, por lo tanto, actúan como primeras premisas en el sentido de que no las podemos criticar porque son inconscientes. En este sentido, la percepción proporciona *de facto* la materia prima de nuestro pensar.

El problema en lo anterior no es tanto la cuestión de si la percepción sea el punto real de nuestro contacto con el mundo exterior sino si, como inferencial, puede proporcionar las ocasiones por las que los hábitos de inferencia pueden reformarse. Creo que su respuesta muestra que se puede, aunque al mismo tiempo da lugar a una dificultad final que concierne a un tema de fundamental importancia para su reconceptualización de la epistemología en términos de la inferencia. La pregunta es, ¿cómo puede la posición de Peirce hasta ahora expuesta evadir una postura escéptica con respecto al conocimiento de lo real? Si a fin de cuentas la percepción no proporciona alguna aprehensión inmediata de lo real, aun cuando proporciona la posibilidad de la reformación de los hábitos, ¿hay que abandonar la esperanza de una certeza real en nuestras investigaciones?

Peirce ya ha respondido la pregunta, en parte, al redefinir lo real en términos de la opinión final a largo plazo de los investigadores. En nuestros juicios, la certeza no se da aquí y ahora mediante alguna aplicación kantiana de categorías, sino más bien se relega a la prueba inductiva del tiempo entre una comunidad de investigadores. Además, lo que se sabe de lo real no es algún conjunto de características espacio-temporales que definen objetos empíricos, sino el complejo abarcador de leyes y patrones que regulan las cosas

del mundo. Peirce dijo que lo real en su totalidad es en esencia equivalente a la *opinión* final alcanzada en la investigación. ¿Y qué significa *opinión* para Peirce si no la *creencia* o, más pertinentemente, el *hábito*? Entonces, al investigar lo real tenemos conocimiento de esto en la medida en que nuestros hábitos de inferencia ejemplifican las leyes o hábitos del mismo.

En este sentido, la acusación de escepticismo no es del todo atinada porque presupone una concepción de lo real que Peirce no comparte, a saber, el sentido kantiano de ello como objetiva y existencialmente ahí, susceptible a una correspondencia íntima con nuestros juicios. Aunque es verdad que el juicio perceptual es inferencial y por lo tanto susceptible al error, Peirce no cree que esto deba llevarnos al escepticismo. Si juzgamos, por ejemplo, que uno de nuestros juicios estaba equivocado, ese mismo es un juicio posibilitado por otros juicios perceptuales. Es decir, los elementos de nuestra vida cognitiva no están aislados, sino que interactúan entre sí en una red compleja de asociación que compara, apoya y critica. La vida mental es un continuo de actividad inferencial cuya fuerza, volviendo al símil de Peirce, no va en función de su eslabón más débil, sino de la medida en que está formado por muchas fibras íntimamente conectadas. En este sentido, podemos decir que el juicio perceptual es, en general, confiable, a pesar de haber juzgado mal en cualquier caso particular.

Su análisis de la percepción puede servir para ilustrar dos temas metodológicos que se encuentran a lo largo de su pensamiento. El primero es su *falibilismo,* al que ya he aludido. En términos generales, es una postura que se asume en la investigación que reconoce las limitaciones del conocedor humano y que acepta la existencia del error, no como un obstáculo para el conocimiento, sino como un eslabón necesario en la escalera de nuestro ascenso hacia él. Nuestras inferencias son, en efecto, falibles. Sin embargo, lo que las redime es que también son capaces de autocorregirse, de modo que, a pesar del error, podemos investigar con confianza sabiendo que la verdad no por eso se sacrifica. De hecho, guardar expectativas de una certeza cartesiana con respecto a nuestros actos cognitivos sería esperar que actuáramos con la precisión de una máquina. Como dice Hookway: «Los cartesianos provocan el escepticismo debido a su demanda irrazonable de certeza absoluta; el falibilista moderado baja sus expectativas y acepta, razonablemente, menos».[8]

El otro tema metodológico es lo que Peirce llama su *sentido común crítico (Critical Common-Sensism).* Es la actitud que acepta como necesario en la investigación todo el espectro de nuestras creencias, opiniones, percepciones, ideas y prejuicios. La filosofía tiene que comenzar *in medias res* y buscarse la salida, en vez de partir de algún punto ideal de comienzo. Moderada por el falibilismo, esta actitud supone que nuestras capacidades inquisitivas no nos llevan al error total en todo lo que investigamos. Reconoce que patrones duraderos de creencia reflejan intentos exitosos por alcanzar la verdad, mientras permanecen siempre sujetos a cambios y revisiones en el curso de la experiencia. Como dijo Peirce:

> [Y]a hemos alcanzado la opinión final respecto de innumerables preguntas. ¿Cómo sabemos eso? ¿Nos creemos infalibles? No, en absoluto; pero, descartando como probablemente erróneas una milésima parte o incluso una centésima parte de todas las creencias establecidas más allá de la duda actual, ha de quedar una vasta multitud en la que se haya alcanzado la opinión final. Todos los directorios, guías, diccionarios, historias y obras de ciencia están repletos de tales hechos [*OFR,* 1:280].

Está claro el optimismo de Peirce con respecto a nuestra capacidad de alcanzar la verdad. Pero su optimismo no es gratuito. El error que viene siendo un elemento ineludible de la investigación y que refleja el lado falibilista de Peirce es resultado del rechazo al cartesianismo. Sin embargo, su lado de sentido común reconoce que la verdad está a nuestro alcance si nos fijamos en cómo debemos investigar.

Para parafrasear a Sócrates, no es simplemente cuestión de investigar, sino de investigar bien. En la formación de una nueva creencia, es cierto que el único motivo de la inferencia es la eliminación de la irritación de la duda, pero también opera bajo la exigencia de que cualquier creencia nueva responda a la experiencia de forma más potente y eficiente que las anteriores. En pocas palabras, que la creencia sea perdurable y que nuestras inferencias se guíen por un método que limite los excesos de la idiosincrasia. Investigar bien, entonces, involucra el método de la ciencia que Peirce esbozó y la hipótesis de la realidad que implica. Aunque su análisis de la inferencia mostró que muchas de las premisas directrices que guían la inferencia son a-críticas o incluso totalmente inconscientes, es la atención *crítica* que se presta a la actividad consciente de la inferencia lo que deberíamos cultivar y desarrollar para que la investigación alcance sus fines más amplios. El control deliberado de la razón es el punto catalizador de la investigación en su progreso hacia la opinión final.

¿Pero qué significa ser crítico? Si el componente verdaderamente ampliativo de la investigación estriba en la inferencia abductiva, ¿cuáles herramientas o métodos deberían usarse en su control? En este punto podríamos pasar directamente a una discusión de la máxima pragmática, ya que es precisamente por eso que Peirce concibió la máxima, a saber, como herramienta para determinar la admisibilidad de hipótesis. Sin embargo, sería imposible tener una plena apreciación de la potencia de la máxima sin primero entender cómo Peirce concibe el signo. El proceso de inferencia describe la *actividad* del pensamiento, la estructura en la que se mueve, pero una explicación de la investigación se quedaría incompleta si el *material* que compone el pensamiento no se considerase. Como concluyó Peirce en «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», no tenemos ningún poder de pensar sin signos.

> Ahora bien, el pensamiento es de la naturaleza de un signo. En ese caso, entonces, si podemos averiguar el método correcto de pensamiento y podemos seguirlo —el método correcto de transformar signos—, entonces la verdad no puede ser ni más ni

> menos que el último resultado al que el seguimiento de este método nos llevaría finalmente [*OFR,* 2:462].

A estas alturas de la exposición, nos encontramos rodeados de los escombros del intuicionismo cartesiano y empezamos a vislumbrar el camino hacia una nueva visión filosófica. El método que Descartes propuso se articula con base en la pregunta, ¿qué podemos conocer con certeza? Con la certeza como objetivo, se deriva el *cogito* basado en un individuo cuyas ideas pasan por el filtro de la intuición. Por su experiencia como científico, Peirce sabía que la certeza es una quimera, que cualquier conocimiento es falible a la luz de experiencias a futuro. El hombre no es un *cogito,* individual y encerrado, sino un signo que se desarrolla en una comunidad con otros signos, y eso de forma inferencial.

En la «Introducción», hablamos del edificio filosófico que Peirce pretende construir, uno que sobrevivirá las vicisitudes del tiempo. Que haya escogido la metáfora del edificio no es casual, ya que Peirce, al igual que Kant, concebía la filosofía como una empresa jerárquicamente estructurada y normativamente relacionada; en una palabra: arquitectónica. A lo largo de este libro veremos los diversos pisos y cuartos del edificio que construyó: la semiótica, el pragmatismo, las ciencias normativas, la metafísica y otros detalles. Pero para que el recorrido tenga orden y sentido, para que sea comprensible, convendría tener en cuenta desde un inicio el principio que utilizó para estructurarlo y también tener claro cómo queda el plano general de la obra. El principio a que me refiero es el conjunto de categorías de Peirce de primeridad, segundidad y terceridad. Veremos su operación desde los minuciosos detalles de la percepción humana hasta la dinámica de la evolución del cosmos. Nuestro recorrido de la propuesta que Peirce erige en los escombros de Descartes partirá de los signos; pero antes de empezar pasemos a un análisis de las categorías, su derivación, su aplicación, y una revisión de la arquitectura general de los distintos elementos de su sistema filosófico.

[1] Véase Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life,* Indiana University Press, Bloomington, 1993, pp. 54 y 75.

[2] Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 21.

[3] *Ibidem,* p. 26.

[4] Christopher Hookway, *Peirce,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, p. 44.

[5] *Ibidem,* p. 49.

[6] W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism,* Dover Publications, Nueva York, 1966, p. 95.

[7] *Ibidem,* p. 92.

[8] Christopher Hookway, *Peirce, op. cit.,* p. 73.

II. Las categorías

En 1887, Peirce concibió la elaboración de un libro que iba a titular «Una conjetura al enigma». En las notas que preparó, leemos, como comenté en la «Introducción», que pretendía inaugurar la edificación de una filosofía como la de Aristóteles que fuera tan comprensiva que, durante muchos años, toda la labor de la razón humana en toda escuela y corriente de pensamiento estaría ocupada en el remate de sus detalles. Dice Peirce que «el primer paso hacia esto es el de hallar conceptos simples aplicables a toda cuestión» (*OFR,* 1:290-1). De acuerdo con esta metáfora arquitectónica, un sistema de categorías (esos conceptos simples) sería como un principio de estructuración, constando de lineamientos conceptuales que determinaran la forma y naturaleza de las ramas del saber filosófico que constituyen el edificio. Pero el punto de un sistema filosófico y del conocimiento humano en general es el de conocer el mundo que nos rodea. Las categorías filosóficas, entonces, sirven no sólo para orientar el proceso de conocer, sino también para categorizar el mundo conocido.

La palabra «categoría» proviene del griego «katēgoros», que significa «acusar», es decir, atribuir o imputar algo a alguien. De ahí viene la noción filosófica de predicación. La pregunta por la predicación es la que ocupó a Aristóteles al desarrollar sus categorías: ¿Cuáles son las formas básicas de las que se puede decir algo de algo? Aristóteles respondió con una lista de 10 categorías, siendo «sustancia» la más importante. Constituyen en su conjunto un sistema de *summa genera* mediante el cual cualquier objeto de la experiencia puede especificarse. En la visión aristotélica, la realidad se compone de sustancias que tienen propiedades, con cierta ubicación, guardando ciertas relaciones, etcétera.

No fue hasta Kant que hubo otro intento de desarrollar un sistema categorial. Si el énfasis en Aristóteles fue ontológico, en Kant es epistemológico, así que procede a derivar su lista de categorías al analizar la naturaleza del juicio y las formas lógicas en que puede formarse. Basándose en la lógica aristotélica, derivó 12 categorías en cuatro grupos de tres categorías cada uno. Aunque sea más abstracta y formal que el planteamiento de Aristóteles, el uso de la lógica de éste asegura que el esquema de Kant sea sustancialista, pues en él los juicios versan sobre cosas que tienen propiedades.

Como estudiante en Harvard, Peirce leyó *La crítica de la razón pura* en alemán y la conocía «casi de memoria». Entre otras cosas, influyó en su concepción de la filosofía como una empresa arquitectónica y le enseñó la gran importancia de hacer metafísica con base en la lógica formal. Aun así, la deducción de las categorías de Kant le resultó muy poco convincente. Dice que su examen es

apresurado, superficial, trivial, e incluso inútil, mientras que, a lo largo de su obra, por repleta que esté de evidencias de su genio lógico, se manifiesta una asombrosa ignorancia de la lógica tradicional […] y esto me inspiró a investigar de forma independiente el apoyo lógico de los conceptos fundamentales que se llaman categorías [*CP,* 1.560].

Su investigación resultó en el conocido (aunque extraño) esquema categorial de *primeridad, segundidad* y *terceridad.* Como casi todo en su filosofía, la derivación, análisis y justificación de las categorías se desarrolló a lo largo de muchos años en diversos escritos. Empleó tres métodos básicos para derivarlas: un proceso de abstracción que llama *prescisión,* un análisis lógico basado en la lógica de relaciones y una derivación fenomenológica. En lo sucesivo, veremos cada uno de estos argumentos.

El argumento de la «Nueva lista»

Tras 10 años de arduo trabajo tuvo una primera respuesta. «Sobre una nueva lista de categorías», publicado en 1868, sigue en buena parte las pautas de Kant al llevar a cabo un análisis lógico de la estructura del juicio. Acepta la idea de que la cognición humana reduce la multiplicidad de sensaciones a una unidad mediante conceptos. La unidad producto de este proceso es una proposición. La pregunta, entonces, es: ¿cuáles son los conceptos (o categorías) indispensables para llevar a cabo esa reducción?

El carácter indispensable de las categorías será una de las cosas que distingue su respuesta de la de Kant y de la de Aristóteles. Las categorías de sus predecesores constituían lo que Peirce llama una «lista larga». Por un lado, las categorías de sus antecesores no son conceptos empíricos cualesquiera como «gato» o «mesa», pero por el otro, aunque sean bastante abstractos y generales, no son conceptos universales y necesarios, indispensables todos y cada uno en la formación de cualquier proposición. En el caso de Kant, cualquier juicio tiene que hacer uso de uno de los conceptos de cada uno de los cuatro grupos, por lo que ocho conceptos (de los 12 en total) quedan fuera. Lo que le interesa a Peirce es una «lista corta» de la que todos los conceptos se ocupen en la formación de cualquier proposición.

Ya sabemos que sus célebres categorías son primeridad, segundidad y terceridad (una lista bastante corta). Sin embargo, en este primer planteamiento de su esquema son cinco:

SER
   cualidad
   relación
   representación
SUSTANCIA

Los conceptos de «ser» y «sustancia» se eliminarán tiempo después al desarrollar su lógica de relaciones,[1] ya que en ella no hace falta la noción aristotélica de sustancia, y los tres conceptos intermedios se transformarán en las categorías de su lista corta. Pero este escrito es importante por, al menos, dos razones: *1)* el método que utiliza para derivar los conceptos y *2)* la jerarquía de dependencia que establece entre ellos.

Primero, para procurar el carácter normativo y universal de las categorías, su derivación no puede ser psicológica, sino estrictamente lógica. Su análisis partirá de una proposición de forma sujeto-predicado de la que tendrá que discernir los conceptos que posibilitan su composición. Esto se hace mediante un proceso de abstracción que Peirce llama *prescisión*. Muestra su funcionamiento al distinguirlo de otras dos formas de abstracción: *discriminación* y *disociación*. Veamos ejemplos de cada uno:

> DISCRIMINACIÓN: […] puedo discriminar el rojo del azul, el espacio del color y el color del espacio, pero no el rojo del color.
>
> PRESCISIÓN: Puedo abstraer [prescindir] el rojo del azul y el espacio del color (como es manifiesto por el hecho de que realmente creo que hay un espacio sin color entre mi cara y la pared), pero no puedo abstraer el color del espacio, ni el rojo del color.
>
> DISOCIACIÓN: Puedo disociar el rojo del azul, pero no el espacio del color, el color del espacio, ni el rojo del color [*OFR,* 1:44-45].

La abstracción por discriminación es la más fácil. Simplemente distingue o separa elementos de acuerdo con su significado. El significado de «espacio» y «color» no se implican mutuamente, pero los de «rojo» y «color» sí, y por tanto no se pueden discriminar. La disociación tiene en cuenta no el sentido de los elementos sino la asociación de sus imágenes. Por ejemplo, puedo imaginar el rojo al margen del azul, pero no puedo visualizar un espacio carente de todo color o un color que no ocupara un espacio. En el caso de la prescisión, la abstracción tiene que ver con relaciones de dependencia entre los elementos analizados. Como vemos en el ejemplo, puede haber un color sin que sea rojo, pero no rojo sin que sea un color. El rojo depende conceptualmente del color, de modo que no puede prescindirse de él. A diferencia de la disociación, la prescisión no es un proceso recíproco, sino que establece una jerarquía ordinal entre elementos. Esto se refleja en el escrito cuando Peirce dice que «esta teoría da lugar a una concepción de gradación entre aquellos conceptos que son universales» (*OFR,* 1:43). Como veremos, esta dependencia jerárquica jugará un papel estructural muy importante a lo ancho y largo de su filosofía. Volvamos, entonces, a sus cinco conceptos universales.

Los dos principales son la sustancia y el ser, constituyendo en este escrito el comienzo y fin de toda cognición. La sustancia es lo más cercano a la sensación, la indefinida multiplicidad kantiana que requiere ser unificada, y el ser, por el otro lado, es esa unificación. En el tránsito de la sustancia al ser damos sentido a nuestra experiencia, la «categorizamos». Lo que hay que ver es cómo se lleva a cabo este proceso, cómo se

vincula la sustancia con el ser. El argumento que Peirce desarrolla, dado que se hace con base en un proceso de abstracción, parte del punto final, del lado del ser, con una proposición ya estructurada en forma de sujeto-predicado. De esa totalidad ya unificada va a abstraer sus elementos. Como vemos en la lista y como dice Peirce, «La cualidad […] en su sentido más amplio, es el primer concepto de la serie al pasar del ser a la sustancia» (*OFR,* 1:45). No es el primero en cuanto a la síntesis temporal de la proposición, sino en su análisis lógico. Tomemos el propio ejemplo de Peirce:

Esta estufa es negra.

En esta proposición encontramos dos términos, uno que expresa la sustancia (estufa) y otro que expresa una cualidad (negrura). La cópula *es* el ser, une el uno al otro. Peirce sigue a Kant al decir que el ser no puede ser un predicado, por lo que las cosas no simplemente *son*, sino que son *algo*. Ese algo, aquello que predicamos, es una cualidad.

Ahora, es importante entender que Peirce no maneja la noción de cualidad aquí como una impresión de los sentidos al estilo del empirismo británico. Lejos de ser un dato atómico que percibimos pasivamente, la cualidad es una abstracción muy general que tenemos previa a la experiencia en cuestión, producto de otras experiencias que hemos tenido de otros objetos negros. Percibimos, en efecto, la negrura, pero esa percepción no determina de forma mecánica que lo prediquemos de esa confusa diversidad ante nosotros. Las impresiones sensoriales son poco confiables desde un punto de vista epistémico, por lo que la cualidad que predicamos no es un dato empírico proveniente de los sentidos, sino un dato de orden conceptual que sirve como una especie de hipótesis que da sentido a nuestra experiencia. Para que la diversidad de la sustancia se unifique, para que sea algo, hace falta el concepto de cualidad.

La cópula en una proposición establece una equivalencia. Algo *es* otra cosa, no en todos los sentidos sino sólo en cierto aspecto. Dice Peirce: «[…] no podemos comprender una concordancia entre dos cosas salvo como una concordancia en algún *aspecto*, y este aspecto es una abstracción pura como la negrura. Tal abstracción pura, la referencia a la cual constituye una *cualidad* o atributo general, puede denominarse un *fundamento*» [*OFR,* 1:46].

Entonces, el primer paso en el análisis de la proposición distingue el concepto de cualidad. Continúa diciendo que «La referencia a un fundamento no puede abstraerse [prescindirse] del ser, pero el ser puede abstraerse de ella». Ya empezamos a ver aquí la gradación de la que hablaba Peirce, la dependencia jerárquica entre los conceptos universales. Puede haber el concepto abstracto y vacío del ser sin cualidades, pero no el contrario, no puede haber cualidades sin que haya ser.

¿Puede el análisis pararse aquí? ¿Puede la unidad de la proposición alcanzarse mediante este concepto de cualidad? No. La cualidad es una condición necesaria pero no suficiente. Dice Peirce que para que el concepto de cualidad haga su trabajo como fundamento, tiene que ser reconocido primero, pues «podemos conocer una cualidad

sólo mediante su contraste o similitud con otra» (*OFR,* 1:46). La cualidad se distingue al encontrarse en una relación con otra distinta y, por tanto, hace falta un concepto de relación. «La introducción del concepto de referencia a un fundamento [una cualidad] se da por la referencia a un correlato, y éste es, entonces, el siguiente concepto de la serie.» Nótese que, en cuanto a la constitución temporal de la proposición, el concepto de cualidad viene al final. La condición de su introducción como elemento del proceso de unificación de la sustancia es el concepto de relación. Como puede imaginarse, el concepto de cualidad puede prescindir del concepto de relación, pero no a la inversa. Puede haber cualidades consideradas en sí mismas sin relación con otras, pero no puede haber relaciones sin que haya cosas (cualidades) en relación.

Al hablar del análisis de la proposición y sus elementos es natural, quizá, pensar en una metáfora arquitectónica. Utilizando elementos básicos, como ladrillos, se construye un edificio. Pero hay que tener cuidado. Las cualidades no son ladrillos que tomamos (o percibimos) y articulamos para construir algo más complejo o grande. En la epistemología de Peirce empezamos *in medias res.* Nuestro campo perceptual nunca se experimenta como un caos indiferenciado, sino que ya de entrada hacemos notar diferencias y similitudes. El trabajo cognitivo consiste en dar cuenta de esa experiencia. Es para explicar éstas que se introduce el concepto de «cualidades». Lógicamente, la cualidad se presenta primero pero genéticamente viene al final.

Entonces, hemos pasado del ser al concepto de cualidad y ahora al de relación. ¿Hay alguna condición para que este último se aplique? Sí. «El modo en que se produce la referencia a un correlato es, obviamente, por comparación.» Algo puede advertirse como similar o diferente sólo al compararlo con otra cosa. Hoy en la mañana tuve comezón en la pierna. Justo en el momento de rascarla, vi a mi gato rascándose, y casi de inmediato me vino a la mente la imagen de una pulga. Esta imagen es un ejemplo del siguiente concepto universal, el de representación. Media entre el relato (mi comezón) y el correlato (mi gato rascándose). En términos semióticos, tomé la acción de mi gato como un signo de mi comezón, o como dice Peirce, formé «una representación mediadora que represente al relato como una representación del mismo correlato que esta misma representación mediadora representa» (*OFR,* 1:47). Esto suena un tanto confuso, pero describe lo que hacemos en casi todo momento de nuestra experiencia: cuando reconocemos a una persona en un retrato, captamos la dirección del viento por una veleta, o cuando traducimos, por ejemplo, la palabra *homme*. Al buscar ésta en un diccionario, encontramos a su lado la palabra «hombre», la cual es la representación que «representa a *homme* como representando la misma criatura bípeda que *hombre* representa». Volviendo a mi propio ejemplo, la imagen de la pulga no era la única manera de comparar mi comezón y la acción de mi gato. Pude haber comparado la forma de su pata y mi brazo, sus posiciones, las cantidades relativas de pelos y vellos, la acción o, como hice yo, la relación causa-efecto. ¿Le resultan familiares las cosas en esa lista? Ahí se encuentran varias de las categorías que propuso Aristóteles: posición, cantidad,

acción, etc. Peirce pasa a un nivel mucho más abstracto al hacer caso omiso de las características de una sustancia y propone conceptos de relación, en este caso de mediación.

Peirce ha avanzado en su análisis desde el concepto más mediato (la cualidad) al más inmediato (la representación). Si partimos de este último y vamos hacia el concepto del ser, podemos reconocer un trayecto argumentativo que parece trascendental en el sentido kantiano. Empezamos con alguna capacidad no controvertida, la de vincular diferentes elementos de nuestra experiencia en relaciones significativas. ¿Cómo explicar esta capacidad representativa de entender dos cosas en términos de una tercera? Hay que introducir un concepto de relación. Tiene sentido esa capacidad si podemos ver las dos cosas comparadas como similares o diferentes. ¿Y cómo es esto posible? Hay que postular un concepto de cualidad. Las dos cosas son similares o diferentes en algún aspecto; se hace referencia a un fundamento (cualidad).

Visto de forma retrospectiva, el argumento de la «Nueva lista» podría entenderse como cuasitrascendental; pero la respuesta a cada condición de posibilidad no se saca de la manga sino mediante un procedimiento lógico, el de la abstracción prescisiva. Peirce pretendía que su derivación de las categorías superara la lógica poco rigurosa de Kant; sin embargo, en 1868 aún mantenía una concepción de la lógica en términos básicamente aristotélicos, es decir, sustancialistas. Peirce entendía la noción de sustancia desde una postura nominalista (que apenas en esas fechas había empezado a modificarse hacia una postura realista). Como resultado, su planteamiento permanece dentro del ámbito general del fenomenalismo kantiano: sustancias apareciendo en la consciencia. El posterior desarrollo de la lógica de relaciones permite que Peirce se desprenda de la sustancia y del marco kantiano. La fenomenología de éste se transformará en lo que Peirce llama faneroscopía. En ella, como dice Gérard Deledalle, «El fenómeno ya no es lo que *aparece* a la consciencia, lo cual es el significado literal de φαινόμενον, y que, por consiguiente, tiene que ver con la psicología —sino lo que es aparente, independiente del hecho de que lo percibimos—, que es el sentido literal de φανερόν, lo cual tiene que ver con la lógica».[2] A pesar de las deficiencias del argumento de la «Nueva lista», logra descifrar la forma general de las categorías maduras y deja muy clara la dependencia jerárquica entre las mismas.

A continuación, veremos la derivación tanto fenomenológica como lógica de las categorías que la lógica de relaciones permite. Desaparecerán los conceptos de ser y sustancia, asimismo los de cualidad, relación y representación pasarán a ser la primeridad, la segundidad y la terceridad. Para seguir la estrategia que emplea en estas derivaciones, convendría entender la innovación que representa la lógica de relaciones.

La lógica de relaciones

La lógica algebraica de George Boole constituyó un enorme avance en la representación del razonamiento, pero quedó limitada por la herencia aristotélica ya que ésta manejaba sólo predicados monádicos. Inspirado por el trabajo de De Morgan sobre las relaciones, Peirce trató de extender el álgebra de Boole para incluir la formalización de razonamientos que involucran relaciones (es decir, predicados diádicos, triádicos, etcétera).[3]

La lógica de relaciones es básicamente un sinónimo de lo que hoy en día conocemos como lógica simbólica, es decir, el tratamiento matemático de relaciones abstractas. El concepto de «relación» se define, para Peirce, en términos de la *rema,* una clase de signo.

> Si se borran partes de una proposición de modo que queden *huecos* en sus lugares, y si esos huecos son de tal naturaleza que si cada uno de ellos se llena con un nombre propio el resultado sea una proposición, entonces la forma vacía de la proposición que se produjo primero por las borraduras se denomina una *rema* [*OFR,* 2:375].

Ejemplos son:
—es mortal
—ama a—
—da—a—

Las relaciones aquí son indicadas por rayas y, como comenté líneas arriba, son abstractas o universales porque no hacen referencia a ningún particular. Aunque los ejemplos que he dado sean lingüísticos, no es necesario que una relación se exprese de esa forma. Se manifiesta la influencia de la formación de Peirce en química al decir:

> Una rema es, en cierta medida, bastante análoga a un átomo o radical químico con enlaces no saturados. Una rema no-relativa es como un radical univalente; tiene un solo enlace no saturado. Una rema relativa es como un radical multivalente […] [E]n la química, enlaces no saturados pueden saturarse únicamente al unir dos de ellos […] Si se unen dos radicales univalentes, el resultado es un compuesto saturado. Así que al unirse dos remas no-relativas se da una proposición completa [*CP*, 3.421].

La consecuencia más importante de la lógica de relaciones es que los términos que constituyen la proposición ya no pueden ser absolutos sino relativos: «el término absoluto "hombre" es, en realidad, exactamente equivalente al término relativo "hombre que es"» (*CP,* 3.73). Siendo así, la pregunta por la formalización de las relaciones (su intento de ampliar el esquema booleano) descansa sobre la cuestión del número irreductible de relaciones necesario para dar cuenta de la formación de proposiciones completas.

La respuesta de Peirce es tres: relaciones monádicas, diádicas y triádicas. ¿Por qué? La monádica es la relación básica, el punto de partida. En la proposición «Sócrates es

mortal», «mortal» es un predicado monádico que cuenta con un solo enlace que puede saturarse. En términos químicos, tiene una valencia de 1. Esta valencia se satura al llenar el hueco con un nombre propio o de clase. La relación diádica tiene dos enlaces no saturados. En «Juan ama a María», «ama» es como un radical que puede enlazarse con dos cosas más. Las relaciones de este tipo pueden agregarse en serie para expresar concepciones o predicados más complejos. Sin embargo, la mera saturación de una serie de enlaces diádicos no basta para formar una relación triádica. Un ejemplo de ésta sería «Juan da una manzana a María». Según Peirce, esta relación no puede analizarse en términos de una serie de predicados monádicos o diádicos; por ejemplo, «Juan deja la manzana» y «María recoge la manzana». La unión de estos dos puede describir el *acto* de dar, pero no la *intención.* Hace falta un elemento mediador para expresar este último, y eso se da en la relación triádica. La relación Juan-manzana-María es distinta a la de Juan-manzana más manzana-María.

¿Y relaciones tetrádicas? Puede haberlas, obviamente, pero Peirce sostiene que toda relación de cuatro valencias para arriba no cuentan como categorías, que no son conceptos universales, ya que semejantes relaciones pueden analizarse como combinaciones de relaciones monádicas, diádicas o triádicas. Este argumento se conoce como su tesis de reducción.[4] Desde el otro extremo, se podría preguntar por qué son necesarias las relaciones diádicas y triádicas; ¿por qué no bastan las monádicas? Volviendo al argumento de la «Nueva lista», podemos advertir la dependencia jerárquica o la relación ordinal entre las tres clases de predicados. La monádica puede prescindir de la diádica, pero no a la inversa, ya que las diádicas involucran necesariamente relaciones monádicas. Y las diádicas, a su vez, pueden prescindir de las triádicas, pero no a la inversa. Dado que las monádicas pueden existir sin las diádicas ni las triádicas, y las diádicas sin las triádicas, entonces ¿por qué insistir que las triádicas sean necesarias y constituyan una de las categorías universales? Porque para concebir las primeras dos relaciones hace falta un acto mediador por la mente, lo cual crea una relación triádica.

Estas tres relaciones constituyen, entonces, las categorías universales. Como veremos, hay muchas palabras que usa Peirce para caracterizarlas, como cualidad, reacción y mediación, pero para que funcionen como términos científicos «son preferibles Primeridad, Segundidad y Terceridad, ya que son palabras totalmente nuevas sin asociación falsa alguna» (*CP*, 4.3). En una carta a Lady Welby escribe:

> La primeridad es el modo de ser de aquello que es tal como es, positivamente y sin referencia a cualquier otra cosa. La segundidad es el modo de ser de aquello que es tal como es con respecto a un segundo pero independiente de cualquier tercero. La terceridad es el modo de ser de aquello que es tal como es al poner en relación entre sí un segundo y un tercero [*CP,* 8.328].

Al revisar la lista de categorías de Aristóteles, uno encuentra nombres familiares para experiencias familiares. Peirce, en cambio, acuña nombres raros, agregándoles

definiciones abstractas y muy alejadas de la experiencia. Entiendo la dinámica de sustancias que hacen cosas en ciertos momentos y en ciertas posiciones, pero ¿qué hago con la terceridad y las relaciones? ¿De qué sirven estas categorías, o al menos de qué sirven para Peirce? En una discusión de su pragmatismo dice:

> He seguido esta tricotomía en muchas otras ramificaciones, y he encontrado de modo uniforme que es una Estrella Polar muy útil en mis exploraciones en las diferentes ramas de la filosofía […] En innumerables casos me ha protegido de opiniones parciales. Me ha hecho buscar, en direcciones que me ha indicado, puntos de vista que de otra manera hubiera pasado por alto [*OFR,* 2:513].

La función de las categorías de catalogar, de poner todo en su lugar, es muy secundaria con respecto a la de ser una herramienta heurística de descubrimiento, de apoyar la investigación en la generación de hipótesis. Podemos suponer una infinidad de explicaciones para un fenómeno dado, pero sólo una será la indicada. Como veremos, la máxima pragmática esclarecerá el significado de las hipótesis para que el proceso de probarlas con la deducción y la inducción sea fructífero. Pero antes de eso hay que escoger una hipótesis, y en eso la máxima no ayuda pero las categorías sí, o al menos nos pueden encaminar en la dirección generalmente indicada. Dependiendo del tema, la caracterización abstracta de las categorías puede ser útil para nuestras reflexiones; sin embargo, muchas veces falta algo más concreto. Si las categorías son «modos de ser», como dice Peirce, entonces conviene ver cómo se manifiestan en las diferentes esferas de nuestra experiencia. Esto nos lleva a la más conocida e interesante de sus derivaciones, la fenomenológica.[5]

La elabora no sólo por fines ilustrativos, como acabo de mencionar, sino principalmente por cuestiones de orden filosófico. Las derivaciones lógicas que hemos visto hasta ahora manejan forzosamente relaciones triádicas, las cuales no pueden prescindir de relaciones inferiores. La monádica es la más básica, y si las categorías han de formar el tejido estructural de todo, entonces ha de haber una forma de derivarlas que no dependa de otra cosa más básica.[6] La ciencia que cumple ese requisito es la fenomenología, la cual tiene que ser

> una ciencia que *no* haga ninguna distinción entre bueno y malo en ningún sentido, sino que sólo contemple los fenómenos como son, que simplemente abra sus ojos y describa lo que ve. No lo que ve en lo real como distinguido de la ficción —no en relación con una dicotomía tal—, sino simplemente describiendo el objeto como fenómeno y enunciando lo que encuentra en todos los fenómenos parecidos [*OFR,* 2:204].

Antes de ver cómo Peirce halla sus categorías en sus fecundas descripciones fenomenológicas, quiero ubicar esta ciencia monádica dentro de la filosofía, y la

filosofía, a su vez, dentro de las ciencias humanas en general, para que se vea cómo las categorías estructuran la articulación entre los diversos elementos de su sistema.

Entre 1902 y 1903,[7] Peirce elaboró una detallada clasificación de las ciencias. De Auguste Comte tomó el principio de que «una ciencia depende de otra para sus principios fundamentales, pero que no le proporciona tales principios a esa otra» (*OFR,* 2:331). De este modo, habría una ciencia fundamental, totalmente autónoma, que inicie una cadena jerárquica de ciencias que, cuanto más lejos de la primera esté cada una, más dependiente es. La clasificación ordinal es: *1)* matemáticas, *2)* filosofía *(coenoscopía)* y *3)* ciencias especiales *(idioscopía).*[8]

> Las matemáticas estudian qué es y qué no es lógicamente posible, sin responsabilizarse de su existencia efectiva. La filosofía es *ciencia positiva* en el sentido de descubrir lo que realmente es verdadero, pero se limita a tanta verdad como puede inferirse de la experiencia común. La idioscopía abarca todas las ciencias especiales, que se ocupan principalmente de la acumulación de nuevos hechos [*OFR,* 2:332].

Dentro de la filosofía, la relación ordinal de sus elementos es la siguiente:

1) Fenomenología
2) Ciencias normativas
  a) estética
  b) ética
  c) lógica
3) Metafísica

> La fenomenología averigua y estudia las clases de elementos universalmente presentes en el fenómeno, entendiendo por *fenómeno* todo lo que está presente ante la mente de algún modo en cualquier momento. La ciencia normativa distingue lo que debería ser de lo que no debería ser, y hace que muchas otras divisiones y disposiciones se subordinen a su distinción dualista primaria. La metafísica procura dar una explicación del universo de la mente y la materia. Las ciencias normativas descansan en gran parte sobre la fenomenología y sobre las matemáticas; la metafísica, sobre la fenomenología y las ciencias normativas [*OFR,* 2:332].

En resumen, la fenomenología *describe* (monádico), las ciencias normativas *distinguen* (diádico) y la metafísica *explica* (triádico). La tríada de las categorías no se agota en este bosquejo de las ciencias. Como veremos a lo largo de nuestro análisis, al centrarse Peirce en cualquier parte de su sistema (la semiótica, por ejemplo), los órdenes y subórdenes de tríadas, heurísticamente señaladas por las categorías, saltarán a la vista, formando una bella estructura fractal cuyos distintos niveles se relacionan de forma orgánica. La

fenomenología o la doctrina de las categorías es, entonces, «la primera tarea a la que la filosofía debe aplicarse».

Hegel y Husserl

Su preocupación por las categorías fue inspirada en su lectura de *La crítica de la razón pura,* pero la derivación fenomenológica de las mismas parte de la *Fenomenología del espíritu.* Peirce reconoce la gran semejanza entre sus categorías y los tres momentos o estadios del esquema de Hegel y está de acuerdo con él en cuanto a la finalidad de esta ciencia. Quizá por todo lo que tienen en común, Peirce tiende a enfatizar las diferencias. Su principal problema con el sistema de Hegel es que los primeros dos momentos acaban siendo *aufgehoben* en el espíritu (el equivalente de la terceridad en Peirce).

> [L]a enfermedad mortal de la filosofía [de Hegel] consiste en que, al ver que el Begriff en cierto sentido implica la Segundidad y la Primeridad, no logró ver que son, sin embargo, elementos del fenómeno que no deberían ser aufgehoben, sino que son tan reales y capaces de valerse por sí mismos como el mismo Begriff.[9]

Esta diferencia con Hegel se notará más que nada al discutir la cosmología de Peirce en el contexto de su metafísica.

Otro referente obligado en una discusión de la fenomenología es, desde luego, Edmund Husserl. La tradición fenomenológica que se desarrolló a lo largo del último siglo proviene directamente de Husserl, pero dado que ambos empezaban a emplear el término «fenomenología» en los primeros años del siglo XX (Husserl con aproximadamente un año de anterioridad), surgen las preguntas de si había alguna influencia del uno en el otro y si los dos entendían la misma cosa por esta ciencia.

El nombre de Peirce no se encuentra en ninguna parte de la obra de Husserl. A pesar de la correspondencia que sostuvo Peirce con algunos de los más destacados lógicos matemáticos de Europa, parece que Husserl desconocía su trabajo en ese campo.[10] No obstante, Peirce sí conocía a Husserl. En un pasaje donde habla de la relación entre la lógica y la psicología, se refiere al «distinguido Husserl» como ejemplo representativo de muchos lógicos que juran no basar su discurso en la psicología pero que acaban haciéndolo de todas formas (*CP, 4.7)*. No se sabe si Peirce había leído las *Logische Untersuchungen.* Lo más probable es que basó su opinión de Husserl, como comenta Spiegelberg,[11] en una opinión comúnmente equivocada de lectores de esta obra de que la fenomenología llevada a cabo en el segundo volumen se parecía a lo que el mismo Husserl, en el primer volumen, había llamado una psicología descriptiva.

En todo caso, el procedimiento de un análisis fenomenológico es muy parecido en ambos pensadores. Las siguientes palabras de Peirce podrían haberse enunciado por el

propio Husserl. «Entiéndase, entonces, que lo que tenemos que hacer como estudiosos de la fenomenología es simplemente abrir nuestros ojos mentales y mirar bien el fenómeno y decir cuáles son las características de las que nunca carece» (*OFR*, 2:208). Para llevar a cabo este trabajo hacen falta tres facultades.

> La primera y principal es aquella rara facultad, la facultad de ver lo que nos mira a la cara, tal como se presenta, sin sustituirlo por ninguna interpretación y sin hacerlo más complicado por alguna concesión a esta o aquella circunstancia supuestamente modificadora […] La segunda facultad de la que deberíamos disponer es una discriminación resuelta que se aferre como un *bulldog* al rasgo particular que estamos estudiando, siguiéndolo por donde merodee y detectándolo bajo todos sus disfraces. La tercera facultad que necesitaremos es el poder generalizador del matemático, que produce la fórmula abstracta que comprende la esencia misma del rasgo examinado, purificado de toda mezcla de acompañamientos extraños e irrelevantes [*OFR,* 2:208].

Aunque el procedimiento sea igual, existen diferencias importantes. La más llamativa es la carencia en los análisis de Peirce de la noción de intencionalidad, tan importante en Husserl. Sin duda, a Peirce le interesan los fenómenos de la mentalidad y la conciencia, pero, como indica su anticartesianismo, esos fenómenos no son autoevidentes, no se dan de forma directa, sino que son productos de un proceso de inferencia, y la fenomenología (correspondiendo a la primeridad) sólo mira, no infiere (terceridad). Otra diferencia general que hay que señalar es que la fenomenología de Peirce es propedéutica y heurística en un sentido generalmente aristotélico. Se lleva a cabo para determinar las categorías básicas que luego servirán como guías en el razonamiento y la investigación. En la fenomenología husserliana se encuentra el mismo propósito de llegar a un conjunto de esencias básicas (la reducción eidética), pero esa meta parece no haberse cumplido de forma sistemática.

La derivación fenomenológica

La primeridad

Abriendo los «ojos mentales» y mirando el fenómeno de frente, «¿cuál es el carácter primero y más simple que se nota en ella […]?»

> Sin duda es *su estar presente [presentness]* […] Lo presente, siendo tal como es mientras ignora totalmente todo lo demás, es *positivamente* tal como es. Imaginen, si quieren, una conciencia en la que no haya comparación, ni relación, ni multiplicidad reconocida (dado que las partes serían distintas al todo), ni cambio, ni imaginación de

> alguna modificación de lo que está positivamente ahí, ni reflexión: nada salvo un carácter simple y positivo. Tal conciencia podría ser sólo un aroma, digamos un olor a rosas; o podría ser un dolor infinito; o podría ser el escuchar un interminable silbido penetrante. En pocas palabras, cualquier cualidad de sensación *[feeling]* simple y positiva sería algo a lo que se ajusta nuestra descripción; algo que es tal como es independientemente de cualquier otra cosa [*OFR,* 2:210-211].

Un aroma, un dolor, un sonido —en sus múltiples descripciones de la primeridad, Peirce acude casi siempre a cualidades—. Como vimos en la «Nueva lista», una cualidad es lo que satura un predicado monádico: «Juan es». Fenomenológicamente, el carácter monádico de la cualidad consiste en la falta de comparación o relación, la consideración de «la cualidad en sí misma, independientemente de que sea percibida o recordada». Esta idea choca con la tradición nominalista que considera las cualidades como subjetivas y secundarias, meras funciones de los sentidos. Peirce discrepa marcadamente de ese punto de vista. Para él, el modo de ser de una cualidad como la rojez, por ejemplo, es lo que llama una «positiva posibilidad cualitativa». Es *positiva* en el sentido de no ser un mero efecto de algo más básico, de la misma manera en que la oscuridad, por ejemplo, es un efecto de la ausencia de luz, y por tanto, meramente negativo. Y no es más que una *posibilidad* porque una cualidad actualmente percibida está siempre delimitada y relacionada con lo que no es precisamente para que sea percibida. «El modo de ser de la rojez, antes de que hubiera algo en el universo que fuera rojo, fue sin embargo una positiva posibilidad cualitativa» (*CP,* 1.25).

Todo fenómeno considerado como una simple totalidad consta de una cualidad *(quale)* que se aprehende mediante el sentir, una «cualidad de sentimiento», como dice Peirce, distinguiéndose así de la percepción, la voluntad y el pensamiento.

> Precede a toda síntesis y a toda diferenciación: no tiene unidad ni partes. No puede pensarse de manera articulada: afírmenlo, y ya ha perdido su característica inocencia, pues la afirmación siempre implica una negación de alguna otra cosa. ¡Deténganse a pensarlo y se ha ido! Lo que el mundo fue para Adán el día que abrió sus ojos ante él, antes de haber hecho distinción alguna o de haber llegado a ser consciente de su propia existencia, eso es primero, presente, inmediato, fresco, nuevo, iniciador, original, espontáneo, libre, vívido, consciente y evanescente. Acuérdense sólo de que toda descripción suya debe ser falsa [*CP,* 1.357].

Lo primero es como el mundo ante el que Adán abrió sus ojos, sin diferenciación, sin análisis, como la multiplicidad kantiana antes de ser ordenada por los elementos *a priori* de la intuición y el entendimiento.

Este carácter del fenómeno, su primeridad, es el más difícil de los tres de describir ya que, aunque sea un elemento lógico de cualquier experiencia, no es uno que podemos advertir de forma consciente. Al describir y reflexionar sobre experiencias de la

primeridad, uno ya está manejando el carácter mediador de la terceridad. Temporalmente, la primeridad es el presente, la simple totalidad de lo que se da en *este* momento. El momento presente es, ineludible y lógicamente, un elemento de la experiencia. Sin embargo, en el momento de señalar esa experiencia, de describirla, nombrarla, tratarla, «ya se ha ido», ya estamos en el momento siguiente o futuro. Así que, aunque no podemos *concebir* ningún presente en su primeridad, tal y como es en sí mismo, lo podemos *sentir*. Lo que se siente no es algo definido sino más bien cierta presencia general, como un tono. Al menos para esta primera categoría, lo que escribe sobre este tono no es tanto descriptivo sino sugerente: «Salgan bajo la bóveda azul del cielo y miren lo que está presente tal como aparece al ojo del artista» (*OFR,* 2:211). Uno no puede demostrar o describir a un amigo la experiencia estética que se tiene ante un cuadro de Picasso, sino que sólo puede llevarlo al museo y ubicarlo delante del mismo con la esperanza de que sienta lo que uno sintió.[12]

Peirce se encuentra en la misma situación con su lector.[13] Dado el carácter inmediato y prerreflexivo de esta categoría, sólo puede señalar ejemplos de cómo uno podría experimentarlo.[14] Y dado que, a nivel psicológico, la primeridad es la categoría del sentimiento, no es de extrañar que la mayoría de los ejemplos sean de corte estético. Disfrutar una pieza musical (sin reflexionar sobre el goce o fijarse en ciertas notas, comparándolas con otras) sería un ejemplo psicológico de la primeridad. Lo que se aprecia no es algo particular sino un tono general, la cualidad total que se imparte. La primeridad es la condición o rasgo básico y penetrante no sólo de la experiencia humana sino del cosmos como tal, parecido a la radiación cósmica de fondo, la indiferenciada condición térmica que se dio después del Big Bang. Pero el cosmos y nuestra experiencia constan de más que una mera tonalidad de fondo. Están repletos de cosas que existen concretamente en su particularidad. Así pasamos a la categoría de la segundidad.

La segundidad

El segundo elemento irreductible de todo fenómeno es la segundidad, «el modo de ser de aquello que es tal como es con respecto a un segundo pero independiente de cualquier tercero» (*CP,* 8.328). Donde la primeridad es monádica y por lo tanto cualitativa y espontánea, la segundidad es diádica y por lo tanto existencial y fáctica. Los hechos, a diferencia de la generalidad de las leyes, son sumamente particulares. Corresponden a la noción medieval de *haecceidad,* el aspecto bruto del fenómeno que señala su existencia en un aquí y ahora espacio-temporal. Imagínese caminando sobre la banqueta, absorto en sus pensamientos, cuando de repente choca contra un poste de luz que no había visto. En el momento del choque, su cuerpo y el poste se encuentran en una relación diádica entre sí. Lo que manifiesta el carácter principal de la segundidad en este ejemplo es la relación

de esfuerzo y resistencia entre su cuerpo y el poste. «La experiencia de esfuerzo no puede existir sin la experiencia de resistencia. El esfuerzo sólo es esfuerzo en virtud de ser opuesto [por algo]; y no incide ningún tercer elemento» (*CP,* 8.330).

El choque o reacción en el que el hecho consiste lo describe Peirce como una ocurrencia. En este último concepto encontramos la segundidad, porque «una ocurrencia es algo cuya existencia consiste en nuestro golpear contra ella. Un hecho bruto es del mismo tipo; es decir, es algo que está ahí, y que no puedo hacer desaparecer con el pensamiento, sino que estoy forzado a reconocerlo como un objeto o un segundo junto a mí» (*OFR,* 1:292-293). La segundidad es lógicamente distinta de la primeridad; sin embargo, por el carácter ordinal del propio concepto, vemos que implica a ésta necesariamente. En términos de la «Nueva lista», la primeridad puede prescindir de la segundidad, pero no al revés. Lo que se manifiesta como segundidad en el fenómeno es simplemente la relación de dos «primeros» donde uno sobreviene al otro.

Podemos utilizar el análisis psicogenético de Freud para ilustrarlo. En *El malestar de la cultura,* habla del «sentimiento oceánico», frase que describe el sentido religioso de mucha gente. Freud relaciona este sentimiento con la experiencia del bebé en el pecho de su madre en la que hay una sensación holística de unión y totalidad. El bebé aún no ha aprendido a distinguir su existencia de la del mundo circundante; pero pronto llega una de las principales lecciones de vida cuando la madre quita al bebé de su pecho. Un primero (la experiencia inicial del bebé) choca contra un segundo (el estar despegado del pecho, ejemplo de la bruta realidad indiferente del mundo). Este segundo elemento considerado *en sí mismo* no es más que un primero con su particular cualidad; sin embargo, al chocar el uno contra el otro se da la reacción característica de la segundidad y, por consiguiente, el bebé grita con dolor al experimentar su particularidad. Freud dice que es en experiencias de este tipo que la psique del bebé, inicialmente entera y no diferenciada, empieza a diferenciarse y a formar lo que será el ego. Como dice Peirce: «En la juventud, el mundo es fresco y parecemos libres; pero la limitación, el conflicto, la coacción, y en general la segundidad, constituyen la enseñanza de la experiencia» (*CP,* 1.358).

Fenomenológicamente, un hecho se caracteriza por su *obstinación* con respecto a nuestra voluntad. «Obstinado» y «obstáculo» provienen de la misma raíz y describen aquello que se impone forzosamente en la experiencia. La lógica de la investigación que tanto estudió Peirce cuenta precisamente con este sentido de la segundidad. Empezamos a investigar cuando nuestras expectativas sobre el comportamiento del mundo (regularidades características de la terceridad) son frustradas u obstaculizadas por hechos que las resisten. Este aspecto compulsivo de la experiencia es «[el] más fácil de comprender, ya que es el elemento que la agitación de este mundo hace más prominente» (*OFR,* 2:340-341). Sin el choque, la particularidad y la sorpresa de la segundidad, la experiencia humana sería una monótona y vaga extensión de posibilidades y expectativas sin que nada se diera concretamente.

La segundidad se distingue de la primeridad no sólo por las características fenomenológicas que hemos visto hasta ahora, sino también por el hecho de constituir una relación. Esto es, un carácter monádico puede darse de una sola forma, pero las relaciones diádicas y triádicas pueden ser tanto genuinas como degeneradas. Esta distinción, aplicada a la segundidad y la terceridad, resultará en un esquema categorial mucho más complejo capaz de hacer notar aspectos de los fenómenos con un alto grado de fineza (como veremos en su clasificación de los signos).

Así que Peirce distingue entre la segundidad genuina y la degenerada.[15] Una relación diádica degenerada es aquella que puede reducirse a una combinación o conjunción de mónadas. Una relación genuina, en cambio, no puede reducirse de esta forma. Un ejemplo de esto último sería «Un hombre es el padre de su hijo». Hay dos términos en relación aquí: *hombre* e *hijo.* Lo que hace que la relación sea genuina es que ninguno de los términos puede darse independientemente del otro. El hombre tiene la propiedad de ser un padre, pero eso puede darse sólo si hay un hijo. De igual manera, la propiedad de ser un hijo no puede darse en ausencia de un padre. Dice Peirce, «aunque la segundidad es un hecho de complejidad, no es un compuesto de dos hechos. Es un solo hecho sobre dos objetos» (*CP,* 1.526). Esta afirmación es importante. Una relación diádica genuina constituye un solo hecho; de modo que, si cualquiera de los relatos se eliminara, el otro no podría darse (como ya comenté antes) y sería imposible afirmar el hecho en cuestión. Una relación degenerada, en cambio, es simplemente la conjunción de dos hechos independientes. Peirce acude a la distinción medieval entre relaciones reales y relaciones de la razón para ilustrar la diferencia.

> Una relación real se da en virtud de un hecho que sería totalmente imposible si cualquiera de los objetos relacionados fuera destruido [ésta es la relación genuina], «mientras que una relación de la razón se da en virtud de dos hechos, sólo uno de los cuales desaparecería al aniquilarse cualquiera de los relatos» [y ésta es la degenerada] [*CP,* 1.365].

Como dice Peirce, podemos establecer una relación diádica de semejanza entre Rumford y Franklin, en la que la semejanza consistiría en que los dos son estadunidenses. Pero eliminar de la comparación a uno de los dos no hace que el otro deje de ser estadunidense. «Por otro lado, el hecho de que Caín mató a Abel no puede enunciarse como un mero agregado de dos hechos, uno concerniente a Caín y el otro concerniente a Abel.» Esta relación manifiesta una segundidad genuina ya que cada uno de los términos determina la naturaleza del otro. Al eliminar uno, se eliminan los dos.

Aunque la segundidad, genuina o degenerada, sea la categoría que más se resalta en la experiencia, permanece, junto con la primeridad, justo fuera de nuestro alcance cognitivo e inteligible. Sobre casos de pura segundidad no se puede razonar ya que su acontecer es bruto y particular. No obstante, el fenómeno consta de elementos generales y predecibles que dan cuenta del flujo regular de la experiencia. El último constituyente irreductible

del fenómeno es la terceridad, siendo, dice Peirce, «la Idea de aquello que es como es en tanto que es un Tercero, o Medio, entre un Segundo y su Primero. Es decir, es la *Representación* como elemento del fenómeno» (*OFR,* 2:222).

La terceridad

La terceridad es la categoría de la ley y la generalidad, de la mentalidad y la regularidad. Si la segundidad se caracteriza por reacción, la terceridad se entiende en términos de la mediación, la conjunción de dos cosas, no existencialmente como en la segundidad, sino inteligiblemente. La descripción que hace Peirce del fenómeno de «dar» es, a mi juicio, la mejor ilustración de esta categoría. Como ya vimos brevemente en nuestra discusión de la lógica de relaciones, describe una situación donde A da B a C. Sobre esta transferencia dice: «La mera transferencia de un objeto que A suelta y C recoge no constituye un acto de *dar*. Tiene que haber una transferencia de *posesión,* y la posesión es una cuestión de Ley, un hecho intelectual» [*OFR,* 2:234]. Fíjese que lo que le interesa a Peirce en este ejemplo no es el objeto (B) que A da a C sino el tipo de relación que gobierna la transferencia. Digamos que el objeto es un libro. Podríamos expresar lo que sucede en la transferencia en términos de dos relaciones diádicas: «A suelta el libro» y «C recoge el libro». Si esto fuera suficiente para describir la transferencia, no haría falta la terceridad, sino sólo dos casos de segundidad. Pero el acto de dar para Peirce no puede reducirse a dos díadas porque semejante descripción hace caso omiso de la intención de dar y del elemento general del derecho de posesión que implica. Por ello, la relación que rige la transferencia debe ser triádica. C tiene B no porque simplemente lo recogió o porque lo robó (relaciones diádicas) sino porque A lo permitió, transfirió la posesión, como dice Peirce, cosa que no es ningún objeto particular sino algo de carácter general, mediador. Lo que caracteriza al acto de dar es la transferencia no de algo *material* sino de algo *inteligible.* A podría quedarse físicamente con el libro, pero el derecho que ha transferido permite que C pueda tomar posesión de ello en cualquier momento.

En todo lo que dice Peirce sobre la terceridad, el futuro figura de forma prominente. El aspecto cualitativo de la primeridad caracteriza al presente. La naturaleza fáctica de la segundidad tiene que ver con el pasado, ya que los hechos son lo que se registra en la historia. «Un hecho es un *fait accompli* —dice Peirce—, su *esse* es *in praeterito.*» El *esse* de la terceridad es *in futuro.* Tiene esta orientación hacia el futuro porque, a diferencia de la segundidad, que simplemente nos da información, la terceridad nos da conocimiento, y el conocimiento siempre versa sobre lo que ocurrirá. Jay Zeman ha comentado que «las observaciones que Tycho Brahe registró de las posiciones del planeta Marte en ciertos momentos dados son segundos. Las leyes de Kepler, elaboradas para unificar esos datos, son terceros».[16] El trabajo de Brahe nos da *información* sobre hechos, sobre el hecho de que, en cierto momento histórico, Marte se encontraba en

cierto lugar en el cielo. El trabajo de Kepler nos da *conocimiento* porque nos permite decir que, en cualquier momento del futuro, Marte estará en cierto lugar. «Lo Tercero es aquello que es lo que es debido a las cosas entre las que media y que pone en relación una con otra» (*OFR,* 1:292). La ley que describen las ecuaciones de Kepler son el tercero que media entre Marte y su posición. Si el planeta llega a encontrarse en cierto lugar, no es por casualidad sino porque su conducta se conformó a una ley.

Éste es el oficio de un tercero, a saber, mediar entre un primero y un segundo para que el hecho que se dé tenga lugar de forma esperada y regular. Es este carácter de los fenómenos el que permite que hagamos predicciones, cosa que en la vigilia hacemos continuamente, sea consciente o habitualmente. Una predicción dice lo que será, pero «lo que será […] jamás puede volverse totalmente pasado». No acaban en el pasado como los hechos porque los terceros no son particulares, sino que son «esencialmente de una naturaleza general y nunca pueden cumplirse completamente» (*CP,* 1.26). Uno podría dejar caer una piedra mil veces, pero la ley de la gravedad a la que la conducta de la piedra se sujeta no se comprende en esas mil caídas ni en ningún número definido de las mismas. Si fuera así, la ley, el tercero, sería particular, sería un hecho muerto en el pasado incapaz de proporcionar base alguna para determinar casos de segundidad en el futuro y por lo tanto de ofrecer base alguna para la predicción. Si el fenómeno constara sólo de cualidades y hechos (o sólo de hechos, como dicen los nominalistas), nuestra experiencia estaría llena de sorpresas a cada paso. Sin embargo, lo que más se nota en la experiencia es la regularidad, la relativa falta de sorpresas.

> Una regla a la que eventos a futuro tienen una tendencia a conformarse es *ipso facto* algo importante, un elemento importante en el acontecer de esos eventos. Este modo de ser que *consiste,* fíjese en mi palabra por favor, el modo de ser que *consiste* en el hecho de que hechos de Segundidad a futuro asumirán un carácter determinado general, lo llamo una Terceridad [*CP,* 1.26].

Siendo general, la terceridad funciona de forma condicional. No señala hechos, sino que especifica lo que sucedería si cierta condición se diera. Estos «serías» *(would-bes),* como los llama Peirce, «nunca pueden cumplirse completamente». Una cualidad es cómo algo puede o pudo haber sido. Un hecho es cómo algo fue. «Una ley es como un futuro sin fin; tiene que continuar siendo» (*CP,* 1.536).

Hasta ahora hemos visto que el aspecto de terceridad en los fenómenos es mediador, general y orientado hacia el futuro. Al igual que la segundidad, el oficio de la terceridad puede darse de distintas maneras, por lo que falta considerarla en su forma genuina y degenerada. Se recordará que la segundidad genuina consiste en que la relación que describe no puede reducirse a un complejo de primeros o caracteres monádicos. Sucede lo mismo con la terceridad genuina, pero con una pequeña diferencia. Por su posición ordinal, la segundidad tiene una sola forma degenerada; sin embargo, la posición ordinal de la terceridad admite dos maneras degeneradas.

En la terceridad genuina, se trata de una relación triádica «donde hay tres objetos, cada uno de los cuales tiene un carácter que supone esencialmente a los otros dos» (*MS,* 304). En el ejemplo que vimos del acto de dar donde A da B a C, esta dependencia triádica se manifiesta claramente. Para ser genuina, debe haber tres relaciones que se suponen mutuamente: A – B; B – C; A – C. En la discusión anterior de este ejemplo, ya consideramos uno de los casos degenerados de la terceridad, aquel donde A deja B y C recoge B. Es una relación triádica porque hay tres elementos, pero se compone de sólo dos relaciones diádicas. Lo que falta es el elemento mediador entre A y C que hace que sea un acto de *dar.* La segunda forma de terceridad degenerada es la que se compone de la unión de tres relaciones monádicas. Su degeneración consiste en el hecho de que los elementos no se suponen entre sí. Eliminar uno de ellos no afecta a los otros, mientras que en una relación triádica genuina la eliminación de uno de los elementos hace que la relación entre los otros dos no tenga un carácter general.

Hay que dejar muy claro que Peirce no arribó a sus categorías de forma sencillamente *a priori,* como resultado del trabajo de una tarde sentado en su sillón. Como bien comenta Sandra Rosenthal, «[E]l kantianismo de Peirce es una versión pragmática radicalmente transformada que excluye tanto el intuicionismo como el formalismo».[17] Una de las pocas tesis de Peirce que no sufrió mayor cambio a lo largo de su pensamiento es su doctrina del falibilismo, «la doctrina de que nuestro conocimiento no es jamás absoluto, sino que nada, por así decirlo, en un continuo de incertidumbre e indeterminación» (*CP,* 1.171). Las categorías no están exentas de lo anterior, sino que, a pesar de su papel heurístico, tienen que someterse al amplio ámbito de las consideraciones pragmáticas, lo cual quiere decir que tienen que probarse constantemente por un examen independiente de los hechos. No se derivan ni de forma *a priori* ni de forma simplemente inductiva sino más bien de forma hermenéutica o experimental.

> El esquema categorial «*a priori*» no es algo fijo, final, o absoluto. Más bien es una herramienta que, aun cuando al aplicarse sea legislativa, sin embargo, se desarrolla o se refina en el mismo proceso de legislar […] Desarrollos en cualquier área de la experiencia humana son esclarecidos mediante las categorías, pero puede que [esas mismas experiencias] exijan una revisión de las categorías. Esto no es un círculo vicioso sino una ejemplificación del proceso acumulativo involucrado en la interacción pragmática y experimental entre los significados y la experiencia.[18]

A lo largo de nuestro examen de la filosofía de Peirce veremos cómo las categorías se manifiestan en la estructuración de las diferentes partes de su sistema. Líneas arriba vimos cómo se articulan las ramas principales de las ciencias en general y de la filosofía en particular. En el siguiente cuadro se puede apreciar cómo se expresan éstos en determinados aspectos de su pensamiento. Leer todos los términos en una columna dada le dará una idea del «sabor» de las respectivas categorías, y así espero podrá captar la

dinámica inteligible tras lo que a veces son las bizantinas distinciones y clasificaciones en los capítulos por venir.

[redacted]

Ahora bien, en el primer capítulo discutimos la naturaleza de la investigación, la manera en que los supuestos cartesianos sobre la mente y el pensamiento la bloquean, y la hipótesis de que el pensamiento funciona de forma inferencial. Si esta hipótesis es correcta, no puede más que significar que el pensamiento es de la naturaleza de un signo. «En ese caso, entonces, si podemos averiguar el método correcto de pensamiento y podemos seguirlo —el método correcto de transformar signos—, entonces la verdad no puede ser ni más ni menos que el último resultado al que el seguimiento de este método nos llevaría finalmente» (*OFR,* 2:462). Pasemos entonces a un análisis de la semiótica.

[1] Véase «Sobre el álgebra de la lógica: una contribución a la filosofía de la notación» (1885), en *OFR,* 1:271-274.

[2] Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs,* Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 9.

[3] Véase «Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic» (1870), *CP,* 3:45-149, y «Sobre el álgebra de la lógica: una contribución a la filosofía de la notación» (1885), *OFR,* 2:271-274.

[4] Véase C. S. Peirce, «The Logic of Relatives», The Monist, vol. 7 (2), 1897, pp. 161-217. Para análisis detallados de este argumento, véase Robert Burch, *A Peircean Reduction Thesis: The Foundations of Topological Logic,* Texas Tech University Press, Lubbock, 1991, y Christopher Hookway, Peirce, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 97-101.

[5] He optado por el uso de «fenomenología» en vez de «faneroscopía» ya que Peirce los utilizó de forma casi indistinta. Hay que tener en cuenta que sus neologismos no son caprichosos. Introdujo «faneroscopía» para distinguir su concepción de otras más centradas en planteamientos psicológicos de la conciencia.

[6] Carl Hausman argumenta que la lógica de relaciones, que está en la base de su derivación lógica, debería entenderse en términos de un formalismo matemático, por lo que la fenomenología dependería de ella. Véase Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 114-115.

[7] Véase «Esbozo de una clasificación de las ciencias», *OFR,* 2:331-335.

[8] El prefijo griego «coeno» significa «común» e «idio» significa «peculiar». Peirce toma los términos de Jeremy Bentham.

[9] *MS,* L75 Version 2 Draft A, 28 [Carnegie Institution Application, 1902]. Para una amplia discusión de la relación entre Peirce y Hegel, véase R. Stern, *Hegelian Metaphysics,* Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 239-326.

[10] Para un análisis historiográfico y filosófico de la relación entre Peirce y Husserl, véase Herbert Spiegelberg, «Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 17 (20), 1956, pp. 164-185.

[11] *Idem.*

[12] Existe una anécdota de un compositor que invitó a varios amigos a escuchar una nueva composición suya. La tocó en el piano y al terminar hubo aplausos. Después, una amiga se levantó y dijo: «Maestro, fue fantástico, pero dígame, ¿qué significa?» Sin

decir una sola palabra, volvió al piano a tocar nuevamente la pieza. El punto de la pieza musical no era su descripción sino su ejecución y el goce al oírla.

[13] Aun así, la descripción se apoya en la prescisión, ese modo de abstracción que introdujo décadas atrás en la «Nueva lista». La primeridad puede tratarse al prescindir de la experiencia concreta.

[14] Estrictamente hablando, la primeridad no puede experimentarse. Como veremos en el caso de la segundidad, una experiencia se tiene al sobrevenir una cualidad sobre otra. Véase *CP,* 8.330.

[15] Peirce toma esta distinción de la geometría de curvas. Véase *MS,* 304.

[16] Jay Zeman, «Peirce's Theory of Signs», en Thomas A. Sebeok (comp.), *A Perfusion of Signs,* Indiana University Press, Bloomington, 1977, pp. 22-39.

[17] Sandra Rosenthal, «Categories, Pragmatism and Experimental Method», en *Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce,* disponible en <www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/p-catros>.

[18] *Idem.*

III. La semiótica

Quizá no hay otro tema sobre el que Peirce haya escrito tan amplia o profundamente, y que haya tenido tanta influencia subsiguiente, que la semiótica. Como dice: «Jamás he podido estudiar cualquier cosa, sea matemáticas, ética, metafísica, gravitación, termodinámica, óptica, química, anatomía comparativa, astronomía, psicología, fonética, economía, la historia de la ciencia, whist, hombres y mujeres, vino, metrología, salvo como un estudio de la semiótica» (SS, 85-6). Peirce no exagera. Joseph Ransdell ha estimado que alrededor de 90% de lo que escribió se relaciona directamente con el tema de la semiótica.[1] Este dato no ha de extrañar, ya que muchos campos de la investigación filosófica —epistemología, metafísica, lógica y otros— pueden tratarse en términos de la actividad de los signos. Y no sólo ramas de la filosofía, sino una amplia gama de campos ajenos a ella: ciencias cognitivas, computación e inteligencia artificial, las artes, biología, y muchos más. Inicialmente, fue por su pragmatismo que Peirce logró reconocimiento en el mundo filosófico; sin embargo, parece que el mundo académico en general cada vez más está llegando a su pensamiento por medio de sus escritos sobre semiótica.[2]

Adentrarse en sus reflexiones sobre los signos es difícil por dos razones. Primera, más que otros temas de su pensamiento, lo que dice sobre semiótica está plasmado a lo largo de muchos años en diversos manuscritos, publicados e inéditos, apuntes y correspondencia, principalmente con Lady Victoria Welby.[3] El hecho de que Peirce nunca logró exponer la totalidad de su pensamiento de forma sistemática se debe a múltiples razones; pero esta carencia en el caso de su semiótica se debe más que nada al hecho, y aquí tenemos la segunda razón, de que Peirce fue un pionero en el campo. Pensadores como Aristóteles, John Poinsot y John Locke habían hecho un trabajo propedéutico, comentando la importancia filosófica de los signos; sin embargo, al encontrarse Peirce con la necesidad de entender la naturaleza y el funcionamiento de los signos para la investigación científica, se dio cuenta de que había muy poco en que apoyarse. Fue un verdadero trabajo de campo lo que emprendió, y de hecho Peirce se describe como un *backwoodsman.*[4] Cualquiera que haya leído a Peirce se ha topado con sus curiosos neologismos, fenómeno que se nota sobre todo en algunas de sus clasificaciones exóticas, como «legisigno indexical remático», que tuvo que acuñar para describir la flora y fauna conceptual de sus exploraciones en este campo.

Quizá era inevitable que un filósofo con la mente científica que tenía Peirce llegara a plantear la cuestión de los signos, ya que la tendencia de semejante inteligencia es generalizar los fenómenos, entenderlos como instancias de géneros más abarcadores. El

pensamiento humano es un ejemplo. En los escritos de 1867 y 1868, que vimos en el primer capítulo, Peirce estableció que el pensamiento humano funciona de forma inferencial. En lugar de considerar la inferencia como un proceso oculto y único que tiene lugar en el cerebro de los seres humanos, la consideró en su aspecto *formal,* como un proceso en el que un fenómeno se logra mediante la determinación de algún fenómeno anterior. Esto caracteriza no sólo a la cognición humana sino también a procesos químicos, a la interacción de las abejas en una colmena, e incluso a la evolución de nuestro sistema solar. Lo que tienen en común todos estos procesos es el mecanismo que describe la actividad de los signos. Es por eso que en estos primeros escritos afirma que los pensamientos no son más que signos. Al reventar el *cogito* cartesiano, Peirce convierte las ideas, que antes se encerraban en la cabeza, en signos, que ahora se explayan en el universo: «Todo este universo está repleto de signos, si no está compuesto exclusivamente de signos» (*OFR,* 2:477). El pansemiotismo de Peirce establece que los constituyentes de lo real, desde el investigador que conoce hasta el mundo conocido, son todos elementos en un proceso fundamental de semiosis, y esto es lo que le permite obviar varias de las trampas en las que cae el cartesianismo moderno.

Entonces, para entender la investigación humana en su aspecto formal, hay que hacerlo como ejemplo de un proceso semiótico. Como consecuencia, la lógica, que no es más que el estudio de las formas válidas de razonamiento o inferencia, es necesariamente sinónimo de la semiótica. La lógica, como dice, es «sólo otro nombre para la semiótica (σημειωτική), la doctrina cuasinecesaria o formal de los signos» (*CP,* 2.227).

¿Qué es un signo? ¿Cuáles son las condiciones de su funcionamiento? ¿Cómo se relacionan los signos entre sí? ¿Cómo se engendran, cómo se comunican, cómo significan? A pesar de ser pionero en este campo, Peirce no fue el único que en la época moderna respondió estas preguntas. Antes de entrar de lleno con su reflexión sobre los signos, quisiera anticipar el poder de su teoría y ponerla en relieve al examinar brevemente la concepción de los signos que ha dominado una buena parte del pensamiento contemporáneo, a saber, la de Ferdinand Saussure. En la teoría del semiólogo francés, la relación entre los signos es fundamentalmente *diádica* y, por tanto, sirve de contrapunto para introducir la estructura *triádica* que plantea Peirce. Además, el pensamiento de Saussure proporciona un modelo epistemológico necesario para entender la orientación relativista de mucha filosofía contemporánea que proviene de Nietzsche y Heidegger. Al revisar el planteamiento de Saussure, tendremos bases para evaluar de forma más fácil las ideas semióticas de Peirce como respuesta a dilemas contemporáneos.

Saussure y la significación

Al igual que Peirce, Saussure vio que mucho podría explicarse al entender el lenguaje como un sistema de signos. Al preguntarse por el significado de un signo, Saussure dijo que hay que hacer una distinción entre el lenguaje y el habla, o *la langue* y *la parole.* El lenguaje como sistema es lo que llamó *langue,* y a su manifestación concreta, *parole.* Como lingüista, *la parole* es lo que es de importancia práctica ya que proporciona los datos de investigación. Pero como filósofo lo que le interesa es la *langue* misma, el sistema que en cualquier contexto particular dota al habla de significado. La *langue* es un conjunto institucional de reglas impersonales, un sistema de convenciones que asimilamos en el proceso de aprender a comunicar. Sin sus reglas, es imposible hablar del significado de cualquier acto de habla particular. Por lo tanto, como filósofo del lenguaje, Saussure se interesa no por el significado de un signo, sino por cómo es capaz de significar. La estructura del sistema de signos es lo que permite eso.

Al dilucidar esta estructura, Saussure empezó con la estructura del signo mismo:

> Llamamos *signo* a la combinación del concepto y de la imagen acústica, pero en el uso corriente este término designa generalmente la imagen acústica sola […] Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente con *significado* y *significante;* estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte.[5]

Significante y significado representan los dos términos de un acto de habla y su relación se caracteriza por ser completamente arbitraria. La mera convención es lo que la determina. Sin embargo, aunque el sonido que emitimos para significar «gato» igual podría usarse para significar «perro», no tenemos, como individuos, la libertad de hacerlo. Para Saussure, la naturaleza esencialmente arbitraria del acto de habla está regida por la estructura particular del *sistema* de signos de cualquier lenguaje dado. Aun cuando la relación entre significante y significado cambie sobre el tiempo, esto es una función de la evolución cultural y no del capricho individual.

El valor positivo que un signo tiene es una función de su posición dentro del sistema total de signos, de modo que su identidad se constituye únicamente por su diferencia con los demás signos. Esta formulación de la mecánica de la significación trae como consecuencia que la pregunta por el significado de un signo no puede acudir al análisis histórico ni a la especulación metafísica. Esto se da por su distinción entre las ramas *diacrónicas* y *sincrónicas* del análisis lingüístico: la primera investiga históricamente; la segunda, estructuralmente. Con respecto a la cuestión del significado, el análisis sincrónico hace caso omiso de los elementos temporales, poniendo énfasis sólo en la posición del signo dentro de la estructura del lenguaje y las diferencias que crea. El estructuralismo del siglo XX debe su marco teórico en buena medida a esta distinción.

Curiosamente, el posestructuralismo también extrae mucho provecho de Saussure, basándose en su noción de que en el lenguaje «sólo hay diferencias sin términos

positivos». En su crítica de la metafísica de la presencia, Jacques Derrida se apropia de la estructura de Saussure y la lleva a su conclusión lógica. El significado no es algo positivamente dado que puede descubrirse, sino el producto del sistema de diferencias que lo crea. Lo que se aprehende en el significado no es la cosa significada sino «el espacio, la brecha, donde la cosa significada se pierde para poder ser significado».[6] Esto es lo que caracteriza el carácter diferido de la significación en el posestructuralismo y, por lo tanto, el hecho de que lo que se confiere no es la presencia del significado sino su huella.

Esta brecha entre significante y significado acecha a cualquier pensamiento que trate de lidiar con el relativismo contemporáneo. Para muchos, parece inevitable esta consecuencia ya que consideran que la única alternativa es volver a una epistemología centrada en el sujeto moderno. Lo irónico es que las propuestas basadas en la semiología de Saussure adoptan, seguramente sin querer, una metafísica cartesiana en la medida en que sus análisis manejan el dualismo en su base. Encontramos varios dualismos en Saussure: significante/significado, lenguaje/habla, sincrónico/diacrónico. Todos se hacen por una tensión fundamental que caracteriza su pensamiento, aquella entre el lenguaje como sistema supraindividual *(langue)* y el objeto de análisis, el hecho lingüístico, que se manifiesta como una «entidad psicológica» *(parole).* El habla es siempre individual, pero lo que la posibilita es un fenómeno social. Sin individuos que hablen no hay lenguaje; sin embargo, sin el sistema de diferencias que es el lenguaje no se puede decir nada. Deledalle sintetiza bien esta unión esquizofrénica entre el psicologismo y el sociologismo al preguntar por la naturaleza de los miembros de una comunidad lingüística. «¿Son seres individuales o sociales?» La respuesta contundente de Peirce es que son seres sociales.

> Peirce constantemente defendía la naturaleza social del signo: no al oponer, como Saussure, el lenguaje al habla, sino al eliminar simple y llanamente el sujeto del discurso. Lo que habla es el «yo»; sin embargo, lo que dice no es ni puede ser «subjetivo»: el «yo» es el locus de los signos y especialmente de interpretantes, un locus que no está aislado sino, al contrario, en un contexto —y todo contexto es social.[7]

Al decir Deledalle que Peirce eliminó el sujeto del discurso no significa que no haya hombres individuales, sino sólo que Peirce ha dejado definitivamente atrás la prioridad y relevancia, tanto metafísica como epistemológica, del sujeto. Recordemos que en «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» Peirce dice que no se puede pensar sin signos. No sólo eso, sino que los pensamientos y el hombre mismo son signos. Si es así, entonces los signos ya no pueden considerarse como «entidades psicológicas» dentro de la mente de un individuo, sino al revés. Como dice Peirce: «Por consiguiente, al igual que decimos que un cuerpo está en movimiento, y no que el movimiento está en un

cuerpo, deberíamos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que los pensamientos están en nosotros» (*OFR,* 1:86). Como vemos aquí, Peirce elimina el sujeto del discurso, pero no por eso adopta el otro lado del binomio saussureano, porque el sistema del lenguaje como una totalidad sincrónica tiene sentido sólo al oponerse a lo psicológico. El dualismo de Saussure pasa a ser una dialéctica en Peirce ya que la relación semiótica no es diádica (significante/significado) sino triádica (representamen/objeto/interpretante). La dinámica de este tipo de relación hace que la temporalidad juegue un papel importante. Como veremos a lo largo de nuestro examen de la semiótica, Peirce aborda el fenómeno del lenguaje y los signos en términos lógicos, no psicológicos. Ésta es la distinción de fondo entre él y Saussure y es lo que permitirá que su semiótica evite los dilemas relativistas de la filosofía contemporánea.

Los signos de Peirce

Todos sabemos qué es un signo. Las palabras que está leyendo ahora mismo son signos, o cualquier letrero de la calle. Los retratos también lo son, un semáforo en rojo, un mapa, una mancha negra en la piel, los eclipses, hasta los milagros en la Iglesia católica. Podríamos hacer una larguísima lista de signos; sin embargo, no serviría de mucho, ya que todo objeto de la experiencia tendría que incluirse. Lo que significa ser un signo para Peirce no es una cuestión ontológica sino lógico-pragmática. No ¿qué es?, sino ¿qué hace? ¿Qué hacen los signos y para qué se usan? La semiótica, el estudio de los signos, es la ciencia que responde esa pregunta. Sin embargo, la semiótica no trata simplemente de signos. De la misma manera que una mujer puede ser una madre, una esposa o una hija, dependiendo del contexto, los elementos de la semiosis también se distinguen lógicamente de acuerdo con las relaciones que guardan en un momento dado. Peirce, como «botánico», ve una profusión de palabras, gestos, pensamientos y demás cosas que constituyen el flujo semiósico y, como no ha de extrañar, se da cuenta de que todas pueden catalogarse de tres formas fundamentales: signos, objetos o interpretantes. ¿Qué hacen los signos? Representan algo y significan algo. Lo que representan es el objeto y lo que significan es el interpretante. Tomemos un ejemplo sencillo. Por la ventana veo nubes oscuras en el cielo y lo tomo como una señal o signo de lluvia. Saliendo de la casa, me llevo el paraguas. Las nubes oscuras son el signo; el objeto que representan es la lluvia; y el interpretante es el acto de llevar el paraguas.

La primera cosa que hay que advertir es que son *tres* elementos, ni más ni menos. Para que algo actúe como signo, para que haya semiosis, el signo debe estar relacionado con dos elementos más de forma triádica. Comúnmente, la gente piensa en el fenómeno de la significación en términos de sólo dos elementos: signo y objeto, nubes oscuras y lluvia. La principal innovación de la semiótica de Peirce es la inclusión de un tercer elemento: el interpretante. Lo introduce, en parte, por razones que vimos en la elucidación de sus

categorías filosóficas. Ahí dio el ejemplo de «A da B a C». Esta relación es irreductiblemente triádica, ya que si se entendiera en términos de dos relaciones diádicas, donde «A da B» y «C se apropia de B», se perdería la intención implícita involucrada, la que permitiría distinguir entre el acto de dar o regalar y una serie de acontecimientos en la que de casualidad haya un cambio de propiedad. La relación involucrada en «A da B a C», como dice Peirce,

> no consiste en que A se aparte de B y que, subsiguientemente, C se apropie de B. No es necesario que ninguna transferencia material tenga lugar. Consiste, más bien, en que A haga que C sea el poseedor según la *Ley*. Para que haya algo que se llame regalar, tiene que haber alguna clase de ley, aun cuando sea la ley del más fuerte [*CP,* 8.331].

En el caso de los signos lo que interesa es el sentido, el hecho de que una cosa signifique otra. Lo que los actos de regalar y de significar tienen en común es que implican una relación de determinación. Es decir, A puede significar B pero sólo en el contexto de una determinación. Para que el significado de B sea determinado, tiene que ser determinado *para* algo, a saber, C. De igual forma, la relación diádica C - A (C interpreta A) quedaría corta. C interpreta A *como* B. Un signo es genuino cuando la relación entre los elementos es triádica, es decir, cuando el signo representa un objeto *para* un interpretante.

Tenemos, entonces, que el signo es un intermediario entre un objeto y un interpretante. A través del signo el objeto y el interpretante se ponen en contacto, por así decirlo, parecido a la manera en que un telescopio pone a uno en contacto visual con el planeta Júpiter, sólo que el contacto no es directo (diádico) sino mediado (triádico).

Ahora bien, un tema básico de cualquier discusión de los signos es el del significado. ¿Qué significa un signo dado? Coloquialmente, decimos que el significado de un signo es el objeto: «nubes oscuras» significan lluvia. Para Peirce, el signo *representa* al objeto pero lo que significa es el interpretante que *produce* o *determina.* La gran mayoría de las veces, el interpretante producido, es decir, el efecto que tiene el signo, es un nuevo signo creado en la mente de una persona. En el caso de las nubes, el interpretante puede ser una imagen visual de lluvia, el propio concepto de lluvia, o incluso el acto de llevar el paraguas.

En el lenguaje ordinario se diría que yo, un intérprete, interpreté el signo y que el nuevo concepto resultante en mi mente es una «interpretación». ¿Por qué Peirce acuñó «interpretante» en vez de usar «interpretación»? Por un lado, su rechazo al dualismo cartesiano y sus consecuencias epistemológicas lo llevaron a reformular la noción de *idea mental* en términos de *signos,* pero sin el sujeto cartesiano y sus variantes modernas. Quería un término que no connotara el antropomorfismo implícito en «interpretación». Aunque lo que le interesa es la investigación y el conocimiento *humanos,* su teoría semiótica debe ser formal y general en su aplicación. Su semiótica,

como su filosofía en general, no es sustancialista (como es propio de un marco dualista) sino relacional, fijándose por lo tanto no en cosas (como seres humanos) sino en las relaciones que guardan.

En resumen, para terminar esta breve caracterización del signo, la relación signo-objeto simplemente produce o determina algo capaz de relacionarse también con el objeto y representarlo. Este algo, el interpretante, es en esencia un nuevo signo del objeto equivalente al primer signo o más desarrollado. Entendido esto, podemos revisar algunas de las diversas definiciones del signo que Peirce planteó:

> Un *Signo,* o *Representamen,* es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado su *Objeto,* que es capaz de determinar a un Tercero, llamado su *Interpretante*, para que asuma la misma relación triádica con su Objeto en la que él mismo está respecto a ese mismo Objeto. La relación triádica es *genuina*, es decir, sus tres miembros están unidos por ella de una forma que no consiste en ningún complejo de relaciones diádicas [*OFR,* 2:346].

> Concedamos, entonces, que todo pensamiento es un signo. Ahora bien, la naturaleza esencial de un signo es que media entre su Objeto, que se supone lo determina y que es, en algún sentido, su causa, y su Significado […] el objeto y el interpretante siendo los dos correlatos de todo signo […] el objeto es el antecedente del signo y el interpretante el consecuente [*MS,* 318].

> Un signo, o representamen, es algo que está en lugar de algo para alguien en algún respecto o capacidad. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá un signo más desarrollado. El signo que crea lo denomino el interpretante del primer signo. El signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de ese objeto, no en todo respecto, sino en referencia a una especie de idea, que en ocasiones he llamado el fundamento [*ground*] del representamen [*CP,* 2.228].

Peirce basa las divisiones o ramas de su semiótica en las relaciones que el signo (o representamen)[8] guarda con los demás elementos.

> *1)* Gramática especulativa:[9] o teoría general de la naturaleza y los significados de los signos, ya sean iconos, índices o símbolos; *2)* Crítica: que clasifica los argumentos y determina la validez y el grado de fuerza de cada uno; *3)* Metodéutica: que estudia los métodos que deberían proseguirse en la investigación, en la exposición y en la aplicación de la verdad. Cada división depende de la que la precede [*OFR,* 2:333].[10]

La *gramática especulativa* trata del signo en sí mismo; la *crítica* trata de la relación entre el signo y el objeto, y la *metodéutica* trata de la relación del signo con su interpretante. Estas tres ramas forman la semiótica de Peirce, la cual entendió como una

ciencia en el sentido de ser un planteamiento teórico formal y normativo. Formal en el sentido de preguntar por condiciones necesarias, y normativa en el sentido de regir la relación entre signo y objeto de forma que conduzca a la verdad. Pasemos, entonces, a ver cómo las ideas expresadas en las definiciones anteriores están tratadas en las ramas de la semiótica, empezando con aquella que trata de las condiciones de que algo sea un signo o representamen.

A. Gramática especulativa

Cualquier cosa puede ser un signo, pero no hay nada que sea, naturalmente y en sí mismo, un signo. Para que algo lo sea, tiene que cumplir tres condiciones: *1)* tener una cualidad,[11] *2)* relacionarse con un objeto y *3)* producir un interpretante, lo cual representa la relación del signo con el objeto.

1. Cualidad (*cualidad* del signo). El carácter cualitativo que constituye esta primera condición no es algo distinto del signo con el que se relaciona (como en el caso del objeto y el interpretante) sino que concierne al signo mismo. Recuerde que cualquier cosa puede ser un signo, pero las cosas se distinguen entre sí primordialmente por sus cualidades. Por ende, una cosa sin cualidades no sería nada. Entonces, la base de cualquier signo, por complejo que sea, es alguna cualidad que presente. El más básico, como veremos más adelante en la clasificación de signos, es el cualisigno.

Un signo es un signo *de* algo, está en lugar de ese algo. En la tercera definición que mencionamos arriba, Peirce dice que el signo (o representamen) está en lugar del objeto no en todos los posibles aspectos sino en alguno en particular. Una veleta, por ejemplo, es un signo cuyo objeto puede ser «el viento». No representa el viento en todos los aspectos (por ejemplo su temperatura, su composición molecular, su velocidad, etc.) sino, en este caso, sólo en uno: la dirección en la que corre. Si el signo y el objeto tuvieran las mismas cualidades en todos los aspectos, entonces serían la misma cosa. Pero tienen que ser distintos para que uno sea el signo del otro. En el caso de la veleta, sus cualidades particulares (es plana y se puede girar) sirven para resaltar cierta cualidad del viento (la dirección en que corre). Sus cualidades constituyen la base de la relación con el objeto, el suelo, por así decirlo, sobre el que el objeto puede presentarse como capaz de ser representado por el signo. Sin una cualidad, ninguna relación podría establecerse con el objeto.

2. Relación (*objeto* del signo). Ya hemos tocado la segunda condición de que algo sea un signo, a saber, que se relacione con o que haga referencia a un objeto. Peirce distingue entre dos tipos de objetos, pero primero es importante que «objeto» no se entienda en términos del binomio «sujeto-objeto» que el cartesianismo nos ha legado, es decir, *objeto* como algo físico a diferencia de *sujeto* como algo mental. Semejante dualismo conduce a la distinción kantiana «fenómeno-nóumeno» en la que fácilmente podríamos

interpretar «objeto» como algo material y bruto, una cosa en sí misma. No conocemos cosas en sí mismas porque por definición no tienen relaciones. De este fenómeno Peirce dice: «No existe *como tal.* Es decir, no hay ninguna cosa que sea en-sí-misma en el sentido de no ser relativa a la mente, aunque, aparte de dicha relación, las cosas que son relativas a la mente sin duda lo son» (*OFR,* 1:96). Para conocer algo sobre un objeto, una relación tiene que establecerse entre él y un signo. Si entendemos el objeto únicamente en su segundidad como algo físico, entonces el intento de relacionarse con un signo mental como una palabra se reduce al absurdo epistemológico en el que se encontraba Descartes. Peirce evita todo eso al rechazar el dualismo cartesiano en favor de cierto tipo de idealismo en el que «la materia es mente desvirtuada, convirtiéndose los hábitos inveterados en leyes físicas» (*OFR,* 1:338). Desde luego, los objetos que nos rodean en el mundo son físicos, es decir, manifiestan segundidad; sin embargo, lo que los hace inteligibles para una inteligencia que maneja signos son los hábitos del funcionamiento de los objetos en el mundo (la terceridad). Eso es lo que conocemos, y es aquel aspecto del objeto que establece y de hecho determina su relación con un signo. Dice Peirce: «El signo no afecta al objeto sino que es afectado por él; de modo que el objeto tiene que poder transmitir pensamiento, es decir, tiene que ser de la naturaleza de un pensamiento o un signo» (*CP,* 1.538).[12] Los objetos físicos, en el sentido en que se acaba de tratar, son de esa naturaleza, aunque también lo son las ideas, algo imaginado o ficticio, o incluso una mera posibilidad. El objeto del signo «Hamlet» es ficticio (no físico), pero no por eso es menos real.

Al principio, dijimos que Peirce distingue entre dos tipos de objetos. Tomemos la ciudad de Nueva York como ejemplo de un objeto y la Estatua de la Libertad como el signo que la representa. Dado que la estatua no nos dice todo sobre Nueva York, como por ejemplo su ubicación en los Estados Unidos o el número de habitantes que tiene, Peirce distingue entre dos tipos de objetos:

> En cuanto al objeto, puede significar el objeto como siendo conocido en el signo y por tanto una idea, o puede ser el objeto como es independientemente de cualquier aspecto particular suyo, el objeto en aquellas relaciones que el estudio final e ilimitado mostraría que hay. Llamo al primero el objeto *inmediato* y al segundo el objeto *dinámico* [*OFR,* 2:586].

Lo que la Estatua de la Libertad nos hace pensar acerca de Nueva York (que fue una ciudad que aceptó a millones de inmigrantes, por ejemplo) es lo que Peirce llama el objeto inmediato del signo. Es el objeto visto desde el interior del signo; por ello, vemos sólo un aspecto del objeto. Al objeto en su totalidad, fuera del alcance de cualquier signo o proceso semiótico finito, Peirce lo denomina el objeto dinámico. Es el objeto tal y como se conocería a largo plazo tras una investigación entre una comunidad amplia de investigadores que empleara múltiples signos y contextos.

Debe quedar claro que la distinción inmediato/dinámico no es la misma que fenómeno/noúmeno. «[…] el objeto dinámico no significa algo fuera de la mente. Significa algo forzado sobre la mente en la percepción, pero que incluye más de lo que la percepción revela. Es un objeto de la Experiencia actual» (*SS,* 197). Además de ser el correlato de múltiples signos a largo plazo, el objeto dinámico sirve para restringir su representación en el signo, pero eso, como dice Peirce, está relacionado con la percepción, tema que veremos con detalle en otro capítulo.

3. Representación (*interpretante* del signo). A partir de su relación con un objeto, todo signo genera un *interpretante* que es un nuevo signo del objeto, equivalente a o más desarrollado que el signo original. Coloquialmente, se dice que un signo significa o representa tal o cual objeto. Sin embargo, la pura relación signo-objeto no es una relación representativa sino sólo comparativa. El signo (relato) se relaciona con el objeto (correlato) con base en una cualidad, pero además de estos elementos hace falta «*una representación mediadora que represente al relato como una representación del mismo correlato que esta misma representación mediadora representa*. Tal representación mediadora puede denominarse *interpretante* porque cumple el oficio de un intérprete» (*OFR,* 1:47).

Volvamos a tomar el ejemplo de las nubes oscuras. Las nubes son un signo cuyo objeto es la lluvia. Si está presente algo o alguien capaz de interpretar signos, esta relación signo-objeto podría determinar o producir varios interpretantes, como por ejemplo una imagen de lluvia en la mente o incluso, como comentamos, algo más físico, como llevar un paraguas al salir de la casa.[13] Este acto de llevar el paraguas es el interpretante del signo o, en otras palabras, su significado, uno entre muchos posibles. Este interpretante representa al signo estando en la misma relación con el objeto con la que el interpretante está. Peirce habla a menudo del interpretante como una traducción del signo, «el significado de un signo es el signo en el que tiene que ser traducido» (*CP,* 4.132). La relación que se da puede visualizarse de la siguiente manera:[14]

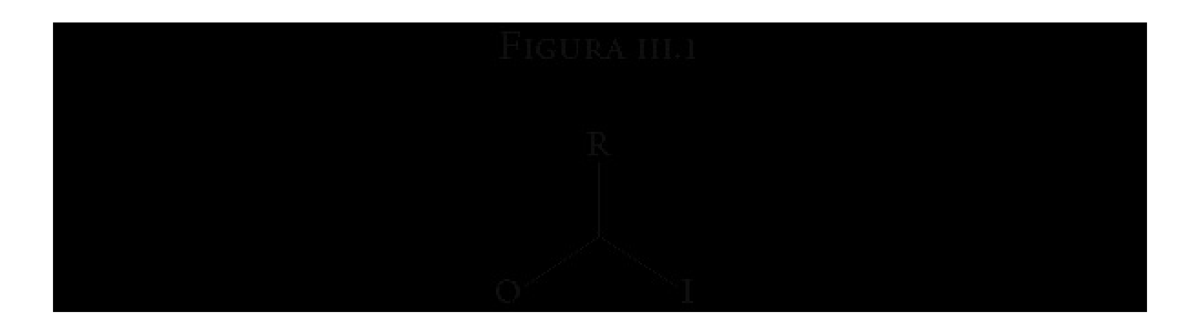


Figura III.1

Es importante tener en cuenta que esta relación de elementos no está cerrada. La actividad sígnica, la semiosis, es un *proceso* en el que el interpretante producido por el signo se convierte en un nuevo signo capaz, a su vez, de producir nuevos interpretantes. El objeto del interpretante (que actúa ahora como nuevo signo) es el conjunto o relación

del signo y del objeto anteriores y en tanto signo produce a su vez un nuevo interpretante. En el ejemplo anterior, podemos imaginar que mi amigo, que no había mirado por la ventana, me vio llevar el paraguas y que tomara eso como signo de que estaba lloviendo o de que iba a llover. El nuevo interpretante, producido por el interpretante anterior (el llevar el paraguas), podría ser simplemente una imagen mental de lluvia en esta segunda persona.

La semiosis para Peirce consiste en la producción de interpretantes que a su vez se convierten en signos que producen nuevos interpretantes, y así sucesivamente. El proceso puede visualizarse de la siguiente manera:

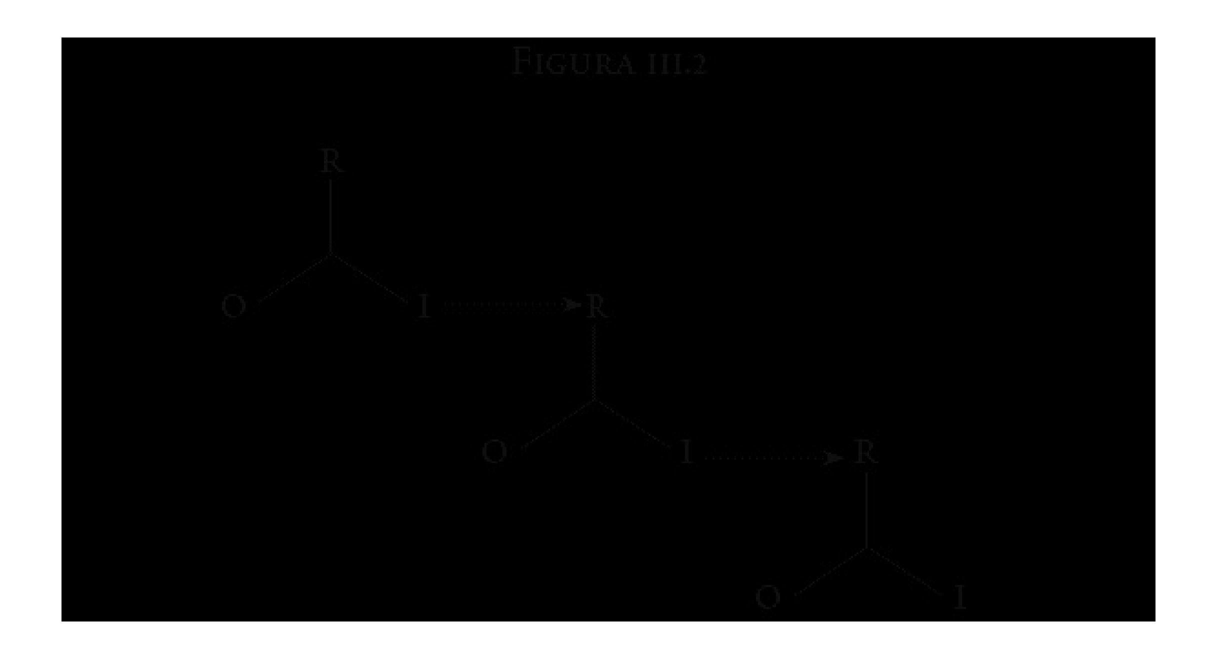


Figura III.2

Lo que vemos aquí se expresa en la siguiente definición:

> Un Signo es cualquier cosa que está relacionada con una Segunda cosa, su Objeto, con respecto a una Cualidad, de tal manera que pone una Tercera cosa, su Interpretante, en relación con el mismo Objeto, y eso de tal manera que pone una Cuarta en relación con ese Objeto en la misma forma, *ad infinitum* [*CP,* 2.92].

Si el significado de un signo es su interpretante, y si cada interpretante, actuando como un nuevo signo, produce más interpretantes, ¿continúa la semiosis de manera ilimitada como afirman ciertos planteamientos contemporáneos y como parece afirmar el mismo Peirce? Si es así, ¿qué sentido tendría hablar del significado de un signo si hay que esperar temporalmente a un interpretante posterior? La respuesta corta es que el proceso es potencialmente infinito pero pragmática y lógicamente limitado. Pragmáticamente, puede ser que la investigación de un objeto termine porque un interpretante dado produce una creencia no cuestionada o quizá la atención del intérprete pase a otro asunto. La explicación lógica tiene que ver con el papel de los índices y con su

clasificación de los interpretantes. Trataremos este tema de los límites de la semiosis hacia finales del capítulo al discutir la comunicación. De momento, podemos preparar la discusión al revisar su clasificación de los interpretantes.

A lo largo de sus manuscritos sobre semiótica, Peirce afirma que hay tres tipos de interpretante, es decir, tres formas de interpretar la relación entre el signo y su objeto. No ha de extrañar que estas tres clases reflejen las tres categorías. Lo que sí extraña, o al menos confunde, es que plantea diferentes tricotomías. La más común es aquella que establece que un interpretante puede ser *inmediato*, *dinámico* o *final*. Pero habla también del interpretante como *emocional, energético* o *lógico*; asimismo, en su discusión sobre la comunicación habla del interpretante como *intencional*, *efectivo* o *comunicativo,* y un par de clasificaciones más. La pregunta es si Peirce identificó diversas clasificaciones realmente distintas o si son todas variantes de una idea central. Por su generalidad y abstracción, tomaré la tricotomía inmediato-dinámico-final como la principal y la emocional-energético-lógico como una especificación de la primera, a saber, como una subdivisión del interpretante dinámico.[15] A continuación hablaremos del interpretante en términos de estas dos clasificaciones, y más adelante, en la sección sobre metodéutica, trataremos la tricotomía intencional-efectivo-comunicativo.

Sea cual sea la clasificación, su estructura tripartita refleja la tríada de categorías, y conviene tener en cuenta la naturaleza de éstas al considerar cómo Peirce describe los diferentes interpretantes. Para recordar, la primeridad es lo que *puede ser* (posibilidad), la segundidad es lo que *es* (hecho), y la terceridad es lo que *sería* (ley). Correspondiendo a la primeridad, entonces, es el interpretante inmediato que «consiste en la *Cualidad* de la Impresión que un signo es apto para producir, no en ninguna reacción actual» (*CP,* 8.315) y «es el efecto total no analizado que el Signo es calculado para producir […] el primer efecto que el signo produce o puede producir en una mente, sin que se reflexione sobre el mismo» (*SS,* 110-111). En una carta a William James, Peirce da un ejemplo para ilustrar los diferentes objetos e interpretantes en un proceso semiósico (*OFR,* 2:589-590). Dice que se ha levantado antes que su esposa y al despertarse ella le pregunta: «¿Qué clase de día hace?» Peirce responde: «Hace un día tormentoso». La pregunta de su esposa es un signo que en primera instancia produce en Peirce un interpretante inmediato que es «la cualidad del clima». Su respuesta es un signo para su esposa cuyo interpretante inmediato es «el esquema en su imaginación, esto es, la Imagen vaga o lo que tienen en común las diferentes Imágenes de un día tormentoso». Estos signos, considerados en sí mismos independientemente del contexto en que se enuncian, producen interpretantes no específicos sino generales o vagos, como dice Peirce, es decir, la idea general de un día tormentoso. El interpretante inmediato se caracteriza por una cualidad general que sirve de base para un interpretante más concreto.

El interpretante dinámico «consiste en el efecto directo que un Signo realmente produce en un Intérprete del mismo» (*SS,* 110-111). Es el interpretante concreto que un signo en particular produce en un momento dado. En el ejemplo anterior, el interpretante

dinámico del signo ¿Qué clase de día hace? es la respuesta «Hace un día tormentoso». En este interpretante, el tema general del clima y su cualidad (interpretante inmediato) se concreta en las condiciones actuales que comprende Peirce por la ventana. Ahora, esta respuesta a su vez es un signo para su esposa. Vimos que el interpretante inmediato es un «esquema o imagen» de días tormentosos en general. Esa imagen vaga se concreta en el interpretante dinámico que es «la decepción o cualquier efecto real que tiene de inmediato sobre ella».

Esto de sentir decepción sirve para introducir la segunda tricotomía de interpretantes, la emocional-energético-lógico. Esta clasificación de interpretantes puede considerarse, a mi juicio, como una subdivisión de los interpretantes dinámicos de la primera clasificación. Uno de los efectos dinámicos que un signo puede suscitar es la producción de un sentimiento, un interpretante emocional. Lo que uno siente tras escuchar una sinfonía es un ejemplo de dicho interpretante. El significado no es más que el sentimiento que el signo (la sinfonía) produce (el objeto sería la idea del compositor).

La categoría de la segundidad tiene que ver con relaciones brutas, diádicas y singulares, con el choque y la resistencia. Un signo entonces puede producir un interpretante que tiene un efecto singular y no repetido sobre el intérprete: el interpretante energético. Los imperativos son ejemplos de esto. El signo «¡alto!» produce en el intérprete el efecto de pararse. Dice Peirce que implica un esfuerzo que «puede ser muscular, como en el caso de deponer armas *[ground arms];* pero es mucho más usual que sea un esfuerzo sobre el Mundo Interior, un esfuerzo mental» (*CP,* 5.475). A continuación señala que tal interpretante jamás puede ser el significado de un concepto intelectual dado que es un acto singular y los conceptos son de una naturaleza general. Pero esto no disminuye la importancia de los interpretantes energéticos y emocionales, ya que la misma relación ordinal de las categorías nos indica que no puede haber terceridad sin las primeras dos categorías. De igual forma, los interpretantes lógicos se basan en la formación de los interpretantes emocionales y energéticos. Hablando del interpretante energético, dice que «si un signo produce algún efecto significante adicional lo hará por la mediación del interpretante energético» (*CP,* 5.475). Veamos, entonces, este efecto adicional, el interpretante lógico.

Este interpretante no es un sentimiento ni un acto bruto sino que, de acuerdo con las características de la terceridad, es un pensamiento o signo conceptual y, por lo tanto, general.[16] El signo «sol» puede producir diversos interpretantes lógicos: «cuerpo celestial», «muy caliente», «grande», «fuente de energía», etc.; cada uno de ellos producirán más interpretantes lógicos sucesivamente. Lo que distingue a estos interpretantes de los emocionales y energéticos es que su naturaleza conceptual encierra una futuridad. Para ser efectivos, para significar, tienen que dirigirse hacia el futuro en el sentido de ser constantemente interpretados por nuevos interpretantes. Son nodos en la cadena inferencial de la semiosis. Peirce expresa esto al decir que «la especie del tiempo futuro del interpretante lógico es la del modo condicional, el "*sería*" *("would-be")*»

(*OFR,* 2:494). El interpretante lógico expresa el *sería* del signo, siendo éste expresable en el siguiente tipo de proposición condicional: «Si tal y cual sucediera a cualquier mente, entonces este signo determinaría esa mente a que se *condujera* de tal y cual manera». La verdad de semejante proposición, dice Peirce, no puede ser constituida por ningún acontecimiento particular que tenga lugar en una mente, sino sólo por la naturaleza generalizada de una proposición condicional cuyo ser es un *esse in futuro*. Ahora, lo único que puede versar sobre el futuro es una ley o regla, y eso es precisamente el interpretante lógico, una regla que dice cuáles serían los efectos prácticos que el objeto manifestaría en nuestra experiencia con él. Como veremos en el capítulo sobre pragmatismo, el cometido de la máxima pragmática estriba en esclarecer justo esos efectos.

Considerando, entonces, el aspecto de futuridad, tenemos una serie de interpretantes que generan interpretantes sucesivos *ad infinitum.* Pero ya comentamos que la semiosis infinita implícita aquí es solamente potencial, ya que, si realmente fuera infinita, el pensamiento jamás daría lugar a la acción. El interpretante lógico «no puede ser el interpretante lógico *último* del concepto. Puede probarse que el único efecto mental que puede producirse así y que no es un signo sino el resultado de una aplicación general es un *cambio-de-hábito;* y por cambio-de-hábito se quiere decir una modificación de las tendencias de una persona hacia la acción» (*CP,* 5.475). Aquí dejamos la clasificación «emocional-energético-lógico» y volvemos a la primera, al interpretante final. Peirce lo caracteriza de la siguiente manera:

> Mi Interpretante Final es […] el efecto que el Signo produciría en cualquier mente siempre y cuando las circunstancias permitieran que elaborara su efecto completo […] el Interpretante Final es aquel resultado Interpretativo al que todo Intérprete está destinado a llegar al ser el Signo suficientemente considerado [*SS,* 110-111].

> [El interpretante final] es aquello que a fin de cuentas se decidiría que es la interpretación verdadera si la consideración del asunto se llevara hasta el punto de alcanzar una opinión final [*OFR,* 2:587].

Cuando el signo produce no solamente un interpretante entre muchos otros posibles sino un *hábito* de interpretación, se llega, según Peirce, a «la definición viva, el interpretante lógico final y verdadero» (*CP,* 5.491). De nuevo, el interpretante es el significado del signo, y el interpretante lógico último, un hábito de inferencia, es la más profunda esencia de este significado, ya que es el hábito lo que nos lleva de forma regular y esperada a los efectos prácticos concebibles que constituyen nuestra concepción de cualquier objeto, tal como establece la máxima pragmática.

Por último, el interpretante como significado del signo puede hacerse explícito en términos de lo que comúnmente llamamos connotación y denotación, o lo que Peirce denomina *intensión* y *extensión,* respectivamente. La intensión del signo consiste en

todas las características que formal o convencionalmente se le atribuyen, tal como una definición. La extensión consiste en todas aquellas cosas a las que el signo se refiere. Las dos dimensiones del signo se unen de forma muy concisa en una proposición, produciendo lo que Peirce llama *información.* En la proposición «Los gatos son mamíferos», «mamífero» aumenta la profundidad de «gatos» (añade algo a su definición), mientras que «gato» incrementa la extensión de «mamífero» (agrega los gatos a la clase de objetos a la que mamífero como signo puede referir). Esta coincidencia en la proposición de las dos dimensiones da la «cantidad del interpretante» que es para Peirce la definición de información.

Así son, entonces, las condiciones formales del signo. Para resumir, un signo se relaciona con un objeto mediante una cualidad, a partir de la cual produce un interpretante o signo adicional del mismo objeto. La relación entre objeto, signo e interpretante es irreductiblemente triádica.

Ahora bien, junto con el establecimiento de estas condiciones, la gramática especulativa trata también de una clasificación o tipología de los signos. La clasificación se hace, en primera instancia, considerando la relación del signo consigo mismo, su relación con el objeto y su relación con el interpretante. Esta tricotomía corresponde a las categorías en su expresión formal o fenomenológica. Hay tres formas en las que la relación del signo puede manifestarse, las cuales corresponden a las categorías en su expresión ontológica o material. La articulación de estas dos vertientes produce al final un conjunto de nueve clases de signos que pueden visualizarse en el siguiente cuadro:[17]

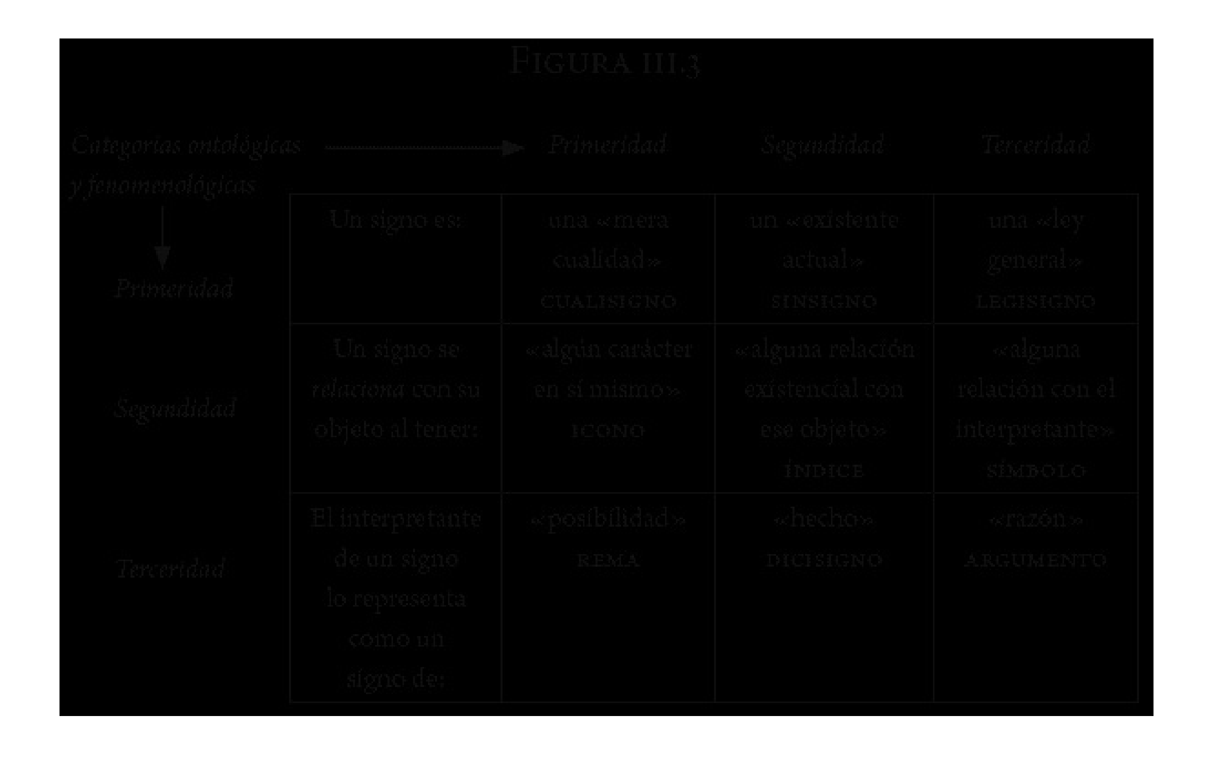


Figura III.3

Categorías ontológicas y fenomenológicas → ↓		*Primeridad*	*Segundidad*	*Terceridad*
Primeridad	Un signo es:	una «mera cualidad» CUALISIGNO	un «existente actual» SINSIGNO	una «ley general» LEGISIGNO
Segundidad	Un signo se *relaciona* con su objeto al tener:	«algún carácter en sí mismo» ICONO	«alguna relación existencial con ese objeto» ÍNDICE	«alguna relación con el interpretante» SÍMBOLO
Terceridad	El interpretante de un signo lo representa como un signo de:	«posibilidad» REMA	«hecho» DICISIGNO	«razón» ARGUMENTO

Como comenté, la columna de la izquierda considera el signo en cuanto a sus relaciones y la fila por la parte superior de la tabla aplica al signo (en una relación dada) una de las tres posibilidades de expresión ontológica. Entonces, tomando como ejemplo la fila de segundidad, y coordinándola con la columna de la expresión ontológica de la segundidad, podemos decir: «Si un signo se relaciona con su objeto mediante una relación existencial, es un índice».

Consideremos las clases de signo tomando sus relaciones como ejes de análisis. De esta manera, tomaremos primero el signo en sí mismo (sin relación) y las tres clases ontológicas que le corresponden (cualisigno, sinsigno, legisigno); luego el signo con su objeto (icono, índice, símbolo), y por último el signo con su interpretante (rema, dicisigno, argumento). En su escrito «Nomenclatura y divisiones de las relaciones triádicas, hasta donde están determinadas», Peirce resume estas tricotomías de la siguiente manera:

> Los signos son divisibles en tres tricotomías; primero, según si el signo en sí mismo es una mera cualidad, un existente real o una ley general; segundo, según si la relación del signo con su Objeto consiste en que el signo tenga algún carácter en sí mismo, o en alguna relación existencial con ese Objeto o en su relación con un Interpretante; tercero, según si su Interpretante lo representa como un signo de posibilidad o como un signo de hecho o como un signo de razón [*OFR,* 2:366].

Cualisigno, sinsigno, legisigno

El cualisigno es «una cualidad que es un signo» (*OFR,* 2:366). Cuando una cualidad tal como un color, la forma o figura, un sonido, etc., sirve como base para la representación, el signo es un cualisigno. Tomemos el ejemplo de una pelota de golf. Si la pelota representa a la luna, entonces lo hace debido únicamente a sus cualidades —la redondez de su forma y su blancura—, y es un cualisigno. Veremos a continuación que el sinsigno es un «objeto o acontecimiento individual» y parecería que una pelota de golf es precisamente eso, un objeto individual. Materialmente lo es. Sin embargo, dice Peirce que el cualisigno «no puede actuar realmente como signo hasta [que] se encarna; pero la encarnación no tiene nada que ver con su carácter como signo» (*OFR,* 2:366). Entonces, la redondez y la blancura no existen aparte de alguna encarnación, como en la pelota, pero la pelota puede significar la luna *debido* a sus cualidades, y por tanto es un cualisigno.

Como acabamos de ver, «Un sinsigno (donde la sílaba *sin* se toma como "ocurriendo una sola vez", como en *singular, simple, semel* del latín, etc.) es una cosa o acontecimiento existente real que es un signo» (*OFR,* 2:366). La pelota de golf también puede ser un ejemplo de un sinsigno. Tomemos como caso un reloj en cuya cara están pegadas pelotas de golf donde normalmente irían los números. La pelota en la posición

del «3» puede significar las tres de la tarde (o de la madrugada) debido no a alguna cualidad que tenga, como su forma o color, sino al hecho de ser un objeto individual con una ubicación espacial determinada. Cuando la singularidad o ubicación espacio-temporal de un signo forma la base de su capacidad representativa, entonces es un sinsigno.

Lo que hace que un legisigno sea significativo es una convención humana. «Un *legisigno* es una ley que es un signo. Usualmente esta ley es establecida por los hombres. Todo signo convencional es un legisigno» (*OFR*, 2:366). Todas las palabras en este libro, un semáforo en rojo, una paloma blanca, son legisignos. Una pelota de golf puede serlo incluso si se le coloca en la punta de un trofeo y se le presenta como premio al ganador de un torneo de golf. Gracias a la convención de usar los implementos de un deporte en sus trofeos, la pelota puede significar el estatus de ganador.

Los neologismos de Peirce no han logrado mucha popularidad en el discurso filosófico/científico, pero muchas de las ideas sí lo han logrado. Legisigno y sinsigno son lo que más comúnmente llamamos *tipo* y *token,* respectivamente.[18] El legisigno, por tener una naturaleza general, siempre se da o se expresa en algo individual, en un sinsigno. Por otra parte, no puede haber sinsigno que no esté compuesto de cualidades de algún cualisigno. No sorprende ver la relación ordinal de las categorías manifestarse aquí. Tomemos un ejemplo para ver esta relación en un solo signo. La imagen estilizada del corazón «♥» es ubicua en nuestra sociedad. En tarjetas de San Valentín, en calcomanías y en la publicidad es un signo que por tradición significa «amor», y en este sentido es un legisigno. Siendo general, un legisigno siempre se manifiesta en algo singular, por ejemplo, en la imagen del corazón impresa con tinta negra que se ve líneas arriba, por lo que es un sinsigno. También es un cualisigno. Su forma y su color (normalmente rojo) nos ayuda a reconocerlo y a distinguirlo de otros signos. Pero lo que lo hace significativo no son sus cualidades, ni su singularidad (pues este corazón «♥» —que es otro *token* o réplica del tipo—, que en su singularidad es distinto al de arriba, podría producir el mismo interpretante), sino el uso tradicional, la convención, y por esa razón se identifica como un legisigno.[19]

Recordemos que las características de estas tres clases de signo se han considerado desde el signo mismo sin importar su relación con un objeto o un interpretante. Estas características (cualitativas, existenciales y convencionales) forman el fundamento a partir del cual el signo se relaciona con un objeto. La semiosis no puede darse sin que haya primero esta tricotomía de posibilidades. Como dice Hausman: «[P]ara que haya signos que tengan objetos, tiene que haber cosas, cualidades, que funcionan como cualisignos que pueden encarnarse como sinsignos que pueden ser casos de legisignos».[20] En el siguiente apartado veremos las clases de signo en cuanto a su relación con el objeto.

Un signo puede relacionarse con un objeto y representarlo con base en una similitud entre las cualidades del signo y las cualidades del objeto. En tal caso, el signo se llama icono. Aunque esta tricotomía de signos se caracteriza por su relación con un objeto, el signo como icono actúa como tal debido simple y sencillamente a las cualidades que posee, cualidades que tendría aun cuando no existiera ningún objeto en el mundo al que se asemejara. Mapas, retratos, e incluso pelotas de golf son iconos porque explotan una similitud entre sí mismos y el objeto (una ciudad, una persona, la luna).

Cuando Peirce habla específicamente de una relación de similitud entre signo y objeto, el término que utiliza para el signo es *hipoicono (hypoicon).* Acuña este término porque el modo de ser de un icono es, fenomenológicamente hablando, una pura posibilidad, es decir, no existe como algo concreto y por tanto su objeto sólo puede ser una primeridad. Pero, como dice Peirce,

> un signo puede ser *icónico*, es decir, puede representar a su objeto principalmente por su similitud, sin importar su modo de ser. Si se requiere un sustantivo, un Representamen icónico puede denominarse *hipoicono.* Cualquier imagen material, como una pintura, es en gran parte convencional en su modo de representación, pero en sí misma, sin leyenda ni etiqueta, puede llamarse hipoicono [*OFR,* 2:347].

La distinción se hace porque los mapas y las pelotas de golf, siendo cosas existentes, no pueden ser iconos en el sentido estricto de la definición. Sin embargo, son signos que actúan de forma icónica y para hablar de ellos Peirce les da el nombre de hipoiconos. Continúa diciendo:

> Los hipoiconos pueden dividirse en general de acuerdo con el modo de Primeridad de la que participan. Aquellos que participan de cualidades simples, o Primeras Primeridades, son *imágenes;* aquellos que representan las relaciones, principalmente diádicas […] de las partes de una cosa mediante relaciones análogas en sus propias partes, son *diagramas;* aquellos que representan el carácter representativo de un representamen al representar un paralelismo en alguna otra cosa, son *metáforas* [*OFR,* 2:347].

El ejemplo prototípico de una imagen es el retrato. Es un representamen icónico porque guarda una semejanza con la persona representada en el retrato, es decir, los dos comparten *cualidades* tales como color, figura, etcétera.

El *diagrama* no trata de cualidades sino de *relaciones*. Un mapa es un ejemplo. La semejanza que guarda con su objeto (ciudad, país) consiste en el isomorfismo entre los elementos constituyentes de los dos. Sucede lo mismo con el plano de una casa o el dibujo simplificado que un abogado utiliza en un juicio para representar los hechos de un

accidente automovilístico. Aquí, el aspecto icónico del signo es la relación análoga que un conjunto de elementos en él guarda con su objeto.

El último modo de semejanza entre signo y objeto es el que manifiestan las *metáforas.* Peirce explica que éstas explotan lo que llama el *carácter representativo* del objeto. En la metáfora «la vida es una montaña rusa», las dos partes que la componen no guardan necesariamente ninguna cualidad en común; tampoco se halla ninguna relación diagramática entre sí, sino una semejanza en el *modo* de representar. Lo que quiere decir es que tanto «vida» como «montaña rusa» son susceptibles de producir interpretantes que son similares en sus efectos. La vida contiene experiencias emocionalmente elevadas y otras bajas (términos que son también metafóricos), y al igual que la montaña rusa nos lleva por arriba y por abajo (en un movimiento inexorable hacia un final que también se asemeja a nuestra experiencia de la vida llevándonos hacia un final). El punto es que hay un paralelismo aquí en cómo cada término representa su interpretante, de modo que uno es capaz de ser representado por medio del otro. En esto consiste la metáfora.

Entonces, los signos pueden representar sus objetos con base en una similitud; en tal caso son iconos. Pero también lo pueden hacer con base en una relación existencial con su objeto. Este tipo de signo se llama índice y la veleta es un ejemplo típico de él. Una veleta podría significar muchas cosas, pero se usa para significar la dirección del viento. Es capaz de hacerlo gracias a estar físicamente vinculada con su objeto: el viento. Éste empuja la veleta hacia la dirección en la que sopla y por eso podemos tomar la veleta como signo de su dirección. Un dedo señalando, pronombres demostrativos, el mercurio en un termómetro, síntomas fisiológicos, el humo sobre el horizonte son todos signos indexicales. No dan información sobre sus objetos ni los describen, sino simplemente fuerzan la atención hacia su singularidad. Categóricamente, los índices corresponden a la segundidad, por lo que se caracterizan por esta relación diádica y bruta, y sus objetos siempre son individuos.

El último signo en esta tricotomía es el símbolo. Todas las palabras en este libro son símbolos, al igual que un semáforo en rojo o un guiño. De hecho, cualquier cosa puede simbolizar un objeto porque los símbolos no requieren ni semejanza ni conexión existencial con su objeto sino sólo un acuerdo o convención de que un símbolo dado significará un objeto dado. Como señala Peirce: «Un símbolo es un representamen cuya significatividad especial o aptitud para representar lo que de hecho representa no reside en más que el mismo hecho de haber un hábito, disposición u otra regla general efectiva de que así será interpretado» [*CP*, 4.447]. Todas las palabras que se encuentran en libros son símbolos, dice Peirce, incluso, según su ejemplo, la palabra *man.* Pero aclara que no se refiere al objeto físico hecho de tinta y compuesto de tres letras que percibimos con los sentidos. Este objeto físico que aparece millones de veces en un sinnúmero de libros, documentos y en la internet no es el símbolo sino una *réplica* del mismo, simplemente tres pedacitos de tinta. «Esto muestra que la palabra no es una cosa. ¿En qué consiste su naturaleza? Consiste en la regla general realmente operativa de que tres pedacitos tales

que ve una persona que sabe inglés afectarán su conducta y sus pensamientos de acuerdo con una regla» (*CP*, 4.447). El símbolo es, por tanto, algo inteligible o general. Sin embargo, dado que es un tercero, no puede existir sin segundos ni primeros (la tinta física y la forma de las letras por ejemplo).

Rema, dicente, argumento

Consideremos ahora las últimas tres clases de signos. «Con respecto a su relación con su interpretante significado, un signo es o bien un Rema, un Dicente o un Argumento. Esto corresponde a la vieja división entre Término, Proposición y Argumento, modificada para que se aplique a los signos en general» (*SS,* 33-34).

Ya hemos introducido el rema en nuestra discusión de las categorías. Ahí, utilizando la metáfora química, Peirce preguntaba por los «sitios de saturación» de una proposición y concluyó que hay tres básicos. Los ejemplos que dimos fueron: «—es mortal»; «—ama a—»; y «—da—a—». Lo que llena esos vacíos o huecos son términos individuales como sustantivos, nombres propios, pronombres, etc., pero el rema mismo es la proposición entera con sus huecos. «Un *Rema* es un signo que es, para su Interpretante, un signo de posibilidad cualitativa, es decir, que se entiende que representa tal y cual clase de Objeto posible. Cualquier rema, quizá, brindará alguna información, pero no se interpreta que así lo haga» (*OFR*, 2:367). Peirce señala dos características básicas del rema. Primero, un signo remático determina o produce un interpretante de tal manera que éste hace referencia a los caracteres *cualitativos* del signo. Sin embargo, algún objeto al que estas cualidades pueden predicarse no está especificado en el signo. El segundo punto, por lo tanto, es que el rema es vago, indefinido. El signo remático simplemente presenta cualidades pero no afirma nada sobre ellas. Por lo tanto, semejantes signos no son verdaderos ni falsos. Semánticamente, los remas hacen que su interpretante corresponda en la intensión o la profundidad del signo mas no en su extensión o amplitud.

Si el rema tiene que ver con cualidades, podemos suponer que el signo-dicente o *dicisigno* tendrá que ver con la existencia. «Un *signo dicente* es un signo que es, para su interpretante, un signo de existencia real» (*OFR*, 2:367). Este tipo de signo puede entenderse generalmente en términos de la proposición donde un predicado (cualidad) se une con un sujeto (objeto o referencia). Recordando la relación ordinal, un dicisigno forzosamente se compone de un elemento remático, pero el interpretante que este signo produce se caracteriza por la representación de predicación en el signo, la unión de cualidad y objeto, intensión y extensión. A diferencia de la vaguedad de los remas, los dicisignos son claros y precisos. Sin embargo, la información que transmiten es fáctica y particular. El signo como argumento pasará de los hechos a la naturaleza contrafáctica de la ley.

«Un *argumento* es un signo que es, para su interpretante, un signo de ley» (*OFR*, 2:367). Esta clase de signos produce interpretantes que señalan no cualidades ni la indicación de objetos sino relaciones que obedecen a una regla. En el célebre silogismo:

Todos los hombres son mortales.
Sócrates es un hombre.
∴ Sócrates es mortal,

se encuentran remas (— son mortales, — es un hombre), los cuales presentan cualidades; asimismo, encontramos dicisignos (las premisas) que nos proveen información sobre una cuestión fáctica. La totalidad coordinada de estos signos constituye uno nuevo: el argumento. Es un signo de ley, como dice Peirce, porque su característica sobresaliente consiste en un procedimiento inferencial regido por una regla. El interpretante que este tipo de signo determina es la conclusión del argumento. Asimismo, la información que ésta transmite no se afirma de acuerdo con un estado de cosas, sino que se expresa en función de una regla o hábito de inferencia. En otras palabras, el signo como argumento establece la regla de inferencia por la que el signo se vincula con su objeto. Ya hemos mencionado la naturaleza de esta regla al hablar de las posibles formas de inferencia: deducción, inducción y abducción.

Con esto, hemos tratado las nueve clasificaciones de los signos. Anteriormente, había comentado que Peirce se parecía a un botánico tratando de poner orden a la plétora de flora y fauna semiótica que veía a su alrededor, tal como hizo Linneo con su célebre clasificación. Pero para realmente entender lo que representa su tabla de nueve clases me resulta más sugerente, didáctico y, en el caso de Peirce, apropiado compararla con la clasificación de los elementos en la tabla periódica. Lo que representa esta tabla son precisamente los «ladrillos» o elementos de los que todo está formado. Lo que la clasificación de Peirce representa son los elementos mediante los cuales todo puede ser significado o representado. A nivel físico, lo que distingue a un elemento de otro no es nada material sino estructural, es decir, el número de protones que un elemento contiene en el núcleo de uno de sus átomos. Esto se conoce como el número atómico y constituye el principio básico de organización de la tabla periódica. Los elementos se arreglan en filas o periodos (siete en total) donde el número atómico va ordinalmente en ascenso. De igual manera, los elementos semióticos en la tabla de Peirce se distinguen no por alguna cualidad específica que tengan, sino por sus relaciones estructurales. Su clasificación es mucho más simplificada, ya que sólo hay tres posibles relaciones que se diferencian en las tres filas (signo consigo mismo, signo con su objeto, signo con su interpretante). Volviendo a la tabla periódica, además de los periodos organizados en filas, hay grupos (18 en total) que se arreglan en columnas. Todos los elementos de un grupo dado comparten características en común. En la tabla de Peirce, las columnas corresponden a la manifestación ontológica de las categorías. En la segunda, por ejemplo, correspondiendo a la segundidad, las diferentes posibilidades de signo comparten el

carácter de la existencia en común. Así, un signo puede ser algo existente en sí mismo, algo que se relaciona de forma fáctica con un objeto, o algo que representa un hecho.

Ahora bien, con la tabla periódica en la mano se puede dar cuenta de la composición de cualquier cosa a través de la combinación de elementos. Sucede lo mismo en el caso de Peirce. A continuación, en «Nomenclatura y divisiones de las relaciones triádicas», Peirce elabora una lista de 10 clases de signos que pueden componerse a partir de esta primera clasificación. Eso suena confuso. ¿Hay nueve clases de signos o 10? Para esclarecer esta ambigüedad, es menester tener en cuenta dos cosas. Primero: en toda su discusión sobre las nueve clases que hemos visto hasta ahora, Peirce utiliza la palabra «signo» cuando debió haber utilizado *representamen*. Recuerde que el representamen es uno de los tres componentes del signo, aquel que es determinado por un objeto y que a su vez determina un interpretante. Si consideramos su relación con el objeto, el vínculo puede establecerse de tres formas, y así el representamen será un icono, un índice o un símbolo. Éstas son clases del representamen, nueve en total. Las 10 clases de *signo* que vamos a ver se elaboran a partir de esta clasificación del representamen. Estrictamente hablando, el signo es el conjunto de los tres componentes o correlatos: representamen, objeto, interpretante.

Tomando en cuenta esa noción de signo, el segundo punto es que lo que se clasifica en esa tabla de nueve clases debería entenderse como los *elementos* o *componentes relacionales* de los signos. Ninguno solo vale como signo sino sólo en combinación.[21] Como se puede imaginar, un signo completo tiene que ser una combinación de tres elementos, tomando uno de cada fila. Eso no ha de extrañar ya que las filas se ordenan categóricamente. La idea de una categoría, como hemos visto, es que sea un constituyente ineludible de todo fenómeno. Por lo tanto, todo signo completo tiene que constar de un elemento de primeridad, de segundidad y de terceridad.

Con estas aclaraciones, podemos pasar a las 10 clases de signos:[22]

1. Cualisigno icónico remático.
2. Sinsigno icónico remático.
3. Sinsigno indexical remático.
4. Sinsigno indexical dicente.
5. Legisigno icónico remático.
6. Legisigno indexical remático.
7. Legisigno indexical dicente.
8. Legisigno simbólico remático.
9. Legisigno simbólico dicente.
10. Legisigno simbólico argumentativo.

Por intimidante que parezca esta nomenclatura tripartita, recuerde que la clasificación *homo sapiens sapiens,* a pesar de su designación latina tripartita, se refiere a algo de lo más común para cualquier lector de este libro. Entonces, didácticamente, en vez de proporcionar definiciones para cada clase (cosa, por cierto, que sería un legisigno

simbólico dicente), y en lugar de dar ejemplos dispares de cada una, sería mejor partir de una experiencia común y fluida, analizando sus momentos fenomenológicos y ubicándolos en estas 10 clases. De esta manera, veremos que la semiótica de Peirce trata de algo más que una compleja y estática clasificación de signos. Trata de un proceso, el proceso semiósico, del que se tejen la experiencia humana y la propia dinámica del cosmos.

Antes de seguir, quisiera señalar algunas características de la lista. Los tres términos que componen cada clase surgen a partir de tomar un elemento de cada una de las tres filas o tricotomías. El primer término indica el tipo de signo que es; el segundo, cómo se vincula con su objeto, y el tercero, cómo se interpreta. Las clases se ordenan por la jerarquía ordinal de las categorías que reflejan, de modo que la primera es pura primeridad y la última pura terceridad. Si entendemos el signo como un lente que nos permite «ver» el objeto, la imagen que vemos a través de la primera clase de signo será muy borrosa, vaga. Conforme vamos atravesando las 10 clases, el lente se enfocará más y más hasta la última clase, que revelará una imagen de relativa nitidez. Eso no quiere decir, sin embargo, que la primera sea defectuosa y que deba superarse. Como puede haber primeridad sin terceridad pero no al revés, la última clase de signo tiene que constar de un elemento cualitativo. Verá que algunos de los términos están marcados en *cursivas.* Peirce los escribió así para señalar que ése es el aspecto que predomina en el signo. Por último, en aras de claridad en la exposición, respetaré la distinción entre representamen y signo. A continuación, se cuenta una experiencia en la que aparecen las 10 clases de signos, pasando numéricamente de la primera en la lista hasta la última.

1. Imagínese que llega a su casa tras una jornada de trabajo. Entrando, tiene la sensación de que algo anda mal, al menos que hay algo fuera del orden o condición normal de la casa. Esta sensación es un signo, un *cualisigno* icónico remático para ser preciso. Esta clase de signo se percibe en un registro afectivo, como una sensación vaga, indefinida. Su indefinición se debe no al representamen sino a la fuente del mismo: el objeto que representa. Lo que impera en la operación de este signo no es la relación del representamen con el objeto sino la cualidad del representamen mismo. El interpretante que se produce se centra en esa cualidad, que en este caso consiste en la sensación de cierto desorden. Por corresponder sus tres elementos a la categoría de la primeridad, hay que tener en cuenta que el estatus modal de este signo es la pura posibilidad, aunque psicológicamente se manifiesta como vaguedad.

2. De repente se da cuenta de una mancha roja en el piso. La vaguedad del signo anterior se disipa un poco al aparecer este nuevo signo, ya que, aun cuando la sensación de desorden persiste, ahora hay un objeto concreto que logra centrar la atención y representarlo un poco mejor. Se trata de un *sinsigno icónico* remático, que se distingue del anterior por ser un sinsigno. Recuerde que el prefijo «sin» significa «singular», individual, que ocurre una sola vez. La marca distintiva de este signo es su aparición bruta y singular. Aparece aquí en medio de su piso que normalmente está limpio. Sin

duda, contiene cualidades como el color y alguna composición química, cosas que podrían servir de base para la relación icónica entre el representamen y el objeto. Sin embargo, es su carácter singular aquí y ahora (y no varias manchas en diferentes lugares y momentos) lo que posibilita que el signo diga más sobre el objeto. Aun así, el objeto permanece vago todavía. La información que falta provendrá de otras clases de signo.

3. Levantando la cabeza, ve que la ventana de la pared opuesta está rota. Aquí tenemos un ejemplo de un *sinsigno indexical remático,* que difiere del anterior por el cambio de icónico a indexical. Al igual que el anterior, el representamen se caracteriza por su existencia bruta e individual, pero ahora indica o señala su objeto. La mancha en el piso no hacía eso (al menos no de manera evidente) pero la ventana rota sí. De la misma manera en que una huella en la playa indica que alguien pasó por ahí, la ventana rota funge como un índice del objeto porque tuvo que haber una relación existencial entre el representamen (la ventana rota) y el objeto (aún indefinido). La identificación del representamen como un sinsigno no quiere decir que las ventanas rotas sean siempre y naturalmente sinsignos. Si al caminar por un barrio uno viera muchas ventanas rotas, estos representámenes podrían catalogarse como legisignos, y darían paso posiblemente a una reflexión sobre la violencia y el deterioro general de la sociedad. Volviendo a su casa, al ver la ventana rota, podría pensar en esas cosas; sin embargo, en este contexto, con la sensación de desorden y la mancha roja (¿sangre?) en el piso, su singularidad es lo que impera. El último elemento del signo es su carácter remático. Hasta ahora, los signos no han dado suficiente información sobre el objeto; entonces, la interpretación se centra en el aspecto cualitativo del representamen. En este caso, podría ser la cualidad de la rotura. ¿Se rompió toda la ventana o sólo una parte? ¿Será el objeto una piedra tirada por un niño desde la calle? ¿Un pájaro? ¿Una persona?

4. Examinando los fragmentos de vidrio que permanecen en el marco de la ventana, nota un color rojo que mancha la punta de uno de ellos. Sin duda, se ha topado con un *sinsigno* indexical *dicente.* Con el cambio de remático a dicente, este signo consta de puros elementos de segundidad. Peirce suele ilustrar esta clase de signo con ejemplos como un dedo señalando algo o una veleta girando con el viento e indicando su dirección. La información que semejantes signos dan sobre su objeto se debe a que son fácticamente afectados por dicho objeto. Sin duda, la ventana rota guarda una relación indexical con su objeto; pero la mancha de sangre en uno de los fragmentos delimita con más precisión esta relación. «Un *Signo Dicente* es un signo que es, para su Interpretante, un signo de existencia real.» Una piedra no dejó esa sangre sino algún ser vivo.

5. La situación le da pánico y decide no buscar más signos de este objeto; mejor que lo haga la policía. No recuerda el número de la policía, pero lo tiene anotado en una libreta. Pero, ¿en qué página se encuentra? Gracias a la convención de anotar los números de las personas en orden alfabético, se le viene a la mente una imagen de todos los caracteres del alfabeto formados en una fila. Esta imagen es un ejemplo de la siguiente clase de signos, la del *legisigno icónico* remático. Aquí, el representamen (la imagen del alfabeto)

se relaciona con su objeto (la ubicación del número de la policía en la libreta) de forma icónica, pero lo hace de manera convencional y repetible, por lo que el representamen es un legisigno. En su imagen mental, la «P» de «policía» está más o menos a la mitad de la fila, y por lo tanto abre la libreta más o menos a la mitad. Los gráficos y mapas emplean este tipo de signos casi por definición. Una barra en un gráfico sobre robos es un representamen que representa su objeto (el número de robos) al sacar provecho de una similitud entre las relaciones articuladas en el gráfico y las que existen en el objeto.

6. Por suerte, abrió la libreta justo en la página indicada. Ahí se encuentran entradas con nombres de varios amigos y también una que dice «policía». Ahora bien, la palabra «policía», como sustantivo, es un ejemplo de una de las clases más comunes de signos (que veremos más adelante). En este momento, sin embargo, no le interesa esa palabra como un representamen cuyo objeto sea la imagen de una persona con uniforme y pistola. ¡Lo que le interesa es su número telefónico! En la página a mano izquierda está «policía» y a su derecha un número. En este sentido y contexto, la palabra «policía» es un *legisigno indexical remático.* «Policía» no es un representamen singular e idiosincrásico sino convencional, utilizado de forma constante y regular en diferentes contextos, y por lo tanto es un legisigno. Sin embargo, el aspecto sobresaliente en este caso es su indexicalidad. El representamen indica su objeto (el número telefónico) al encontrarse a su lado. Aun así, hay que admitir cierta convencionalidad incluso en la indexicalidad. La veleta (un sinsigno indexical dicente) indica la dirección del viento gracias a una conexión existencial natural, mientras que la contigüidad entre «policía» y el número es convencional. Gracias a la costumbre de escribir los números telefónicos al lado de los nombres, este signo puede funcionar de forma indexical.

7. Marca el número y, mientras suena, espera encontrarse con un *legisigno indexical dicente.* Tiene suerte. Alguien contesta y dice: «Dirección de Seguridad Pública». Por su carácter convencional, este representamen es un legisigno, y al igual que «policía» en el ejemplo anterior, representa su objeto de forma indexical. Es indexical porque el propio objeto indicado (la persona que contesta, quien representa el cuerpo policiaco) determina el representamen al enunciarlo. Si leyera en el periódico «en su discurso, el alcalde prometió más dinero para la Dirección de Seguridad Pública», este último guardaría una relación simbólica con el objeto pero no le daría ninguna información que le interesara. En nuestro caso de la llamada, el representamen le dice que *aquí* y *ahora* está el objeto del signo, está en contacto con ellos. No obstante, este signo raya en lo simbólico por su carácter dicente. Este último quiere decir que el representamen es interpretado como algo fáctico, pues relaciona la indicación de algo aquí y ahora con información sobre el contenido de ese objeto indicado, el hecho de que sea la Dirección de Seguridad Pública y no su tía Esmeralda.

8. Antes de poder responder, le llega al oído el nombre «¡Carlos!» Con este legisigno *simbólico remático,* el escenario que lo rodea, la ventana rota, la libreta, el teléfono, se desvanece. Abriendo los ojos, ve a su esposa parada al lado de la cama mirándolo. Sea

sustantivo, verbo o nombre propio, el representamen de esta clase de signo se relaciona con su objeto de forma simbólica. ¿Qué significa «Carlos»? La relación entre representamen e interpretante es remática, es decir, la interpretación se fija en las cualidades del objeto (o sea, de usted): su imagen tal y como la ha visto en el espejo, ser alto o bajo, gordo o delgado, padre, esposo, etc. A diferencia de sustantivos como «libro» o «manzana», un nombre propio involucra cierta indexicalidad. En el contexto de su recámara, se refiere a usted; aunque si lo viera escrito en una pared en alguna parte de la ciudad, la indexicalidad se perdería. En todo caso, seguramente su esposa, al decir «¡Carlos!», no quiso simplemente decir «Tú eres Carlos». Para que su intención se revele, para que este signo haga una referencia más amplia, tiene que relacionarse con otros signos.

9. Éstos vienen en la forma de un legisigno *simbólico dicente,* enunciado por su esposa: «No quieres decepcionar a tu hija». Dándose cuenta de que todo lo anterior fue un sueño, se levanta sobre los codos y contempla este signo nuevo. Un caso típico de esta clase es la proposición (donde la anterior fue un término). Las proposiciones tienen la forma de sujeto-predicado, el objeto (usted) e información sobre ese objeto. En este caso, se trata de su disposición de decepcionar a su hija. Dada la atribución del predicado al sujeto, el representamen es interpretado como dicente, como algo que imparte información fáctica. Aun así, el velo onírico no se disipa del todo y su esposa, viendo su incomprensión, enuncia nuestra última clase de signo.

10. «Le prometiste a Renata llevarla a la playa. ¡Si no salen ya, van a llegar demasiado tarde!» Este legisigno simbólico *argumentativo* es de la clase más genuina y plena de los signos ya que sus tres elementos encierran pura terceridad. La información que imparte no es sólo cualitativa y fáctica sino condicional. Con este tipo de signos se puede razonar y establecer condiciones de verdad entre el representamen y el objeto, cosa que veremos a continuación en la sección sobre *crítica.* Este signo que ha enunciado su esposa amplía su comentario anterior. Arreglando los signos como premisas en un silogismo, el representamen es interpretado como un argumento cuya conclusión se explica o predice a través de una inferencia, ya sea deductiva, inductiva o abductiva.

Esta historia que conté para tratar las clases de signos quedó algo forzada, sin embargo espero que ilustre el funcionamiento de los elementos del signo. Lo que se puede apreciar al pasar de la primera a la última clase es el paso de la vaguedad a la claridad, de la primeridad a la terceridad. Al incorporarse elementos indexicales y simbólicos, la naturaleza del objeto se esclarece y la interpretación se concreta, aunque siempre queda abierta a revisión. La ventaja de las tricotomías de Peirce es que permiten un nivel de análisis capaz de identificar matices cuya variada articulación incide en la variación interpretativa que caracteriza nuestra experiencia vivida. La semiótica no trata simplemente de atrapar clases de signos, como un biólogo hace con especies de mariposas, y encerrarlas en los cajones de una tabla sino, como dice Peirce,

> de dar efectividad a los signos, incluyendo bajo el término «signo» a toda imagen, diagrama, grito natural, dedo que apunta, guiño, nudo en el propio pañuelo, recuerdo, sueño, imaginación, concepto, indicación, señal, síntoma, letra, número, palabra, oración, capítulo, libro, biblioteca y, en breve, todo aquello que, ya sea en el universo físico o en el mundo del pensamiento, ya sea encarnando una idea de cualquier tipo […] o estando conectado con algún objeto existente, o refiriéndose a acontecimientos futuros mediante una regla general, cause que alguna otra cosa, su signo que lo interpreta, esté determinada a entablar una relación correspondiente con la misma idea, cosa existente o ley [*OFR*, 2:404].

«*Scientia potentia est*», escribió Thomas Hobbes reflejando las ideas de su maestro, Francis Bacon. Es una idea que Peirce a su vez expresa al hablar de dar efectividad a los signos. Los signos no son instantáneas proposicionales que reflejan un mundo estático que luego se catalogan en un compendio científico. Más bien, Peirce veía el universo mismo como un vasto signo, un argumento (como de la última clase de signos que vimos) que va desarrollándose, ampliándose. Este argumento es un «living inferential metaboly of symbols», como un organismo cuyo sustento vital son los símbolos que de forma viva e inferencial metaboliza. En este desarrollo, el sentimiento *[feeling],* la materia, y el pensamiento van tejiéndose en un proceso cuya finalidad es la «razonabilidad concreta». Pero todo esto anticipa ideas de su metafísica y cosmología evolutiva. Bajémonos de las alturas sublimes del cosmos a considerar el humilde ejemplo del libro que está leyendo.

Este libro es un interpretante argumentativo del pensamiento de Peirce y su finalidad consiste en que su lector logre una comprensión del mismo, una comprensión en la que todos sus elementos estén articulados triádicamente de modo que el lector pase de la vaguedad a la claridad o razonabilidad con respecto a su sistema de ideas. Como autor de este libro, emisor de los signos que lo constituyen, no es nada sencillo lograr esa meta. Tengo que dar efectividad a los signos que empleo, articularlos en ciertas combinaciones y guiar su desarrollo para que conduzca de la forma más eficiente a su interpretante final o, mejor dicho, a una serie de interpretantes dinámicos relativamente estables y coherentes. Sin embargo, primero tengo que conocer las variedades y la naturaleza de los signos que tengo a mi disposición. Esto corresponde a la gramática especulativa, ciencia que acabamos de tratar. En ella vimos, entre otras cosas, las diferentes formas en que el representamen puede relacionarse con su objeto, pero ahora toca ver las condiciones bajo las cuales esa relación conduce a la verdad. Esto corresponde a la segunda parte de la semiótica: la *Crítica.* Por último, la *Metodéutica* o lo que Peirce también llama *retórica universal,* la producción de interpretantes en una creciente red de comunicación.

Dicho sea de paso, en la gramática especulativa vimos cómo la estructura jerárquica de las categorías articula los elementos del signo y su clasificación. Vemos la misma influencia en la partición triádica de la ciencia semiótica en su totalidad. La primera parte considera las condiciones del signo o representamen en sí mismo (primeridad); la

segunda, la *crítica,* las condiciones de verdad entre el representamen y el objeto (segundidad), y la *Metodéutica,* la producción de interpretantes a partir de la relación representamen-objeto (terceridad).

B. Crítica

Esta parte de la semiótica se ocupa de juzgar «qué razonamiento es bueno y cuál es malo» (*OFR*, 2:346). A pesar de estar en medio de una exposición de la semiótica, esa afirmación parece describir una tarea de la lógica. Éste es un buen momento para recordar que «semiótica» y «lógica» son sinónimos para Peirce, dado que las ciencias que nombran se tratan en su formalidad. Aunque la gramática especulativa sea la división que la mayoría asocia con la doctrina de Peirce concerniente a los signos, la Crítica y la Metodéutica son imprescindibles para dar cuenta de la naturaleza de la investigación humana.

Volviendo al cometido de esta división, todo razonamiento es una inferencia que alcanza una nueva creencia a partir de una previa. Sin embargo, como vimos en «La fijación de la creencia», puede haber diversas creencias entre las personas sobre un tema dado. Algunos creen, por ejemplo, que la edad de la Tierra es de entre 5 000 y 10 000 años; otros que es de 4 500 millones de años. Puede ser que los dos bandos hayan razonado mal, pero no puede ser que ambos hayan razonado bien. Al menos uno está equivocado y por lo tanto hay que distinguir entre el bueno y el malo. El razonamiento bueno, para Peirce, es aquel que tiende hacia la verdad, por lo que la crítica reflexiona sobre las condiciones formales de ésta.

Dice Peirce: «Todo hombre está enteramente convencido de que existe tal cosa como la verdad, ya que de otra forma jamás haría ninguna pregunta» (*CP,* 5.211). Cuando hacemos preguntas, las formulamos en torno no a cualquier signo sino a aquellos que transmiten información al predicar algo de un sujeto. El signo al que me refiero es la proposición, el *legisigno simbólico dicente* del apartado anterior. El carácter simbólico de esta clase de signos es importante. Como dice Peirce, la crítica se ocupa de «las condiciones formales de la verdad de los símbolos» (*CP,* 1.559). No se trata de la verdad de los índices, porque lo que hace que un índice funcione como signo es su relación existencial con un *objeto.* Al eliminar el objeto, desaparece el signo como índice (piense en la veleta y el viento). Sin embargo, la veleta como índice seguiría siéndolo aunque no hubiera ningún *interpretante.* No sucede lo mismo con los símbolos. Lo que hace que algo funcione como símbolo es su relación con un interpretante, no con un objeto. «Un *símbolo* es un signo que perdería el carácter que lo hace un signo si no hubiera ningún interpretante» (*CP,* 2.304). A lo que voy es que la cuestión de la verdad surge únicamente en la esfera simbólica. Si volvemos a la veleta y el viento, ahí tenemos un sinsigno indexical dicente. Como tal, no *dice* nada, pero podría perfectamente servir de

base para un signo como el que nos interesa, la proposición. Al decir «El viento corre hacia el norte», tenemos un signo compuesto de un sujeto (el viento) y un predicado (corre hacia el norte). Dice Peirce: «El sujeto es un signo; el predicado es un signo, y la proposición es un signo de que el predicado es un signo de aquello del que el sujeto es un signo» (*CP,* 5.553). Ahora, es posible que el predicado *no* sea un signo del que el sujeto es un signo. De aquí surge, por lo tanto, la cuestión de la verdad.

Lo que tenemos aquí es el paso de un signo a otro, el segundo inferido a partir del primero. El tipo de signo que posibilita esto es de la última clase que vimos, el legisigno simbólico argumentativo o, más coloquialmente, el argumento o silogismo. En él, las proposiciones sirven como premisas que llegan de forma inferencial a una conclusión. De esto trata, a fin de cuentas, esta división de la semiótica, las formas de inferencia que nos permiten distinguir el buen razonamiento del malo.

Deducción, inducción, abducción

El nivel más general de clasificación divide las inferencias en dos formas básicas: la necesaria y la probable. La necesaria es analítica o explicativa y corresponde a los argumentos deductivos. La probable es sintética y ampliativa y corresponde a los argumentos inductivos. Hasta aquí, Peirce está de acuerdo; sin embargo, introduce un tipo de inferencia probable distinto a la inducción, el que comúnmente se conoce como hipótesis, o, como a menudo lo llama, abducción. Formalmente, podemos ver cómo Peirce llega a esta posibilidad de inferencia al considerar las posibles combinaciones de los constituyentes del silogismo. Para la premisa mayor, la menor y la conclusión, Peirce utiliza los términos «regla», «caso» y «resultado» respectivamente. En «Deducción, inducción e hipótesis» (*OFR,* 1:235) Peirce da lo siguiente como ejemplo de la deducción:

Regla: Todas las judías de esta bolsa son blancas.
Caso: Estas judías son de esta bolsa.
∴ Resultado: Estas judías son blancas.

La deducción es la aplicación de una regla general a un caso particular. Con la mediación de la regla, se pasa de algo conocido (el caso) a algo anteriormente desconocido (el resultado), lo cual se da de forma necesaria. Pero se pueden inferir no sólo resultados particulares sino reglas generales. Al cambiar la posición de los elementos del silogismo deductivo, se produce lo siguiente:

Caso: Estas judías son de esta bolsa.
Resultado: Estas judías son blancas.
∴ Regla: Todas las judías de esta bolsa son blancas.

Como silogismo deductivo, es inválido. Pero la conclusión a la que se llega aquí no se deriva de la aplicación de una regla sino sobre la base de la toma de una muestra. Se

trata, entonces, no de una deducción sino de una inducción. En el primer caso, vamos de lo general a lo particular, de una población a una muestra de la misma. En el segundo caso, al revés, de lo particular a lo general, del conocimiento sobre una muestra a una afirmación sobre una población en su totalidad. El primer caso es analítico; el segundo, sintético.

Durante mucho tiempo, la dinámica de la investigación científica se entendía en términos de la relación entre estas dos formas de inferencia. A partir de la observación de muchos casos particulares, se refuerza la probabilidad de una regla, la cual, aplicada deductivamente, infiere datos sobre casos particulares. Aunque la inducción sólo sea probable, por lo que puede conducir al error, su repetida aplicación tiende a corregir esos errores.

> La inducción es la prueba experimental de una teoría. Su justificación estriba en que, aunque la conclusión en cualquier etapa de la investigación puede ser más o menos errónea, la aplicación posterior del mismo método tiene que corregir el error. Lo único que consigue la inducción es determinar el valor de una cantidad. Empieza con una teoría y mide el grado de concordancia entre esa teoría y los hechos [*OFR*, 2:271].

Fíjese que dice que la inducción empieza con una teoría. Es común la idea de que mediante la inducción se llega a una teoría o regla. Para Peirce, la inducción sólo establece una correspondencia entre los hechos y una teoría, actuando como timón para la investigación para hacer que la creencia vaya sedimentándose. No obstante, la inducción no genera la teoría a partir de la que empieza. En este sentido, la inducción no hace nada para avanzar el conocimiento, y mucho menos la deducción. Lo que introduce una nueva «premisa» en la investigación es la forma de inferencia que Peirce llama *abducción.* Cambiando nuevamente la posición de los elementos del silogismo deductivo tenemos:

Regla: Todas las judías de esta bolsa son blancas.
Resultado: Estas judías son blancas.
∴ Caso: Estas judías son de esta bolsa.

Aunque la inferencia abductiva sea sintética, al igual que la inducción, no se trata de pasar de características de una muestra a las de una población, ni al revés. Su actividad se distingue claramente de la inducción como se muestra en el siguiente ejemplo: «cualquier hecho histórico, como por ejemplo que Napoleón Bonaparte vivió alguna vez, es una hipótesis; creemos este hecho porque sus efectos —me refiero a la tradición actual, las historias, los monumentos, etc.— son observados. Pero ninguna mera generalización de hechos observados [inducción] podría enseñarnos que Napoleón vivió» (*CP,* 2.714). La diferencia entre hipótesis e inducción se manifiesta aun con más claridad en el siguiente pasaje:

> Por medio de la inducción concluimos que hechos semejantes a hechos observados son verdaderos en casos no examinados. Por medio de la hipótesis, concluimos la existencia de un hecho bastante diferente de cualquiera observado, del que, según leyes conocidas, resultaría necesariamente algo observado. El primero es el razonamiento de particulares hacia la ley general; el segundo, del efecto a la causa. El primero clasifica, el segundo explica [*OFR,* 1:241].

Tanto la inducción como la abducción son formas ampliativas de razonamiento; pero este último, para Peirce, es lo que realmente cataliza el avance de la investigación. Volviendo a la paráfrasis de Kant, descubrir cómo es posible el razonamiento sintético es el candado de la puerta de la filosofía, y aquí Peirce empieza a girar la llave.

La inferencia abductiva forma una hipótesis para dar cuenta de algún hecho sorprendente en la experiencia que elude una explicación por hechos ya conocidos. Peirce explica la interacción de las tres formas de inferencia de la siguiente manera:

> Lo que hay que hacer con la hipótesis es rastrear sus consecuencias mediante deducción, compararlas con los resultados de la experimentación mediante inducción y, tan pronto quede refutada esa primera hipótesis, como probablemente pasará, descartarla y probar otra. No podemos decir cuánto tiempo pasará antes de hallar la hipótesis que resista todas las pruebas; empero, esperamos encontrarla finalmente [*OFR,* 2:163].

> Sólo tenemos que persistir en este mismo método de investigación y gradualmente llegaremos a la verdad [*CP,* 7.115].

En nuestro análisis de la lógica de la investigación discutimos un par de principios que caracterizan su proceso: la idea de que la investigación abarca el paso de un estado de duda a uno de creencia y también que supone la hipótesis de la realidad. Ahora bien, cualquier forma de razonar pretende establecer una creencia, tiéndase o no hacia la verdad, pero aquellas que adoptan la hipótesis de la realidad tienen mayor probabilidad de alcanzarla. Lo que ahora Peirce puntualiza en esta división de la semiótica son las formas de razonamiento que aumentan esa probabilidad. Hemos visto cómo las define y describe; sin embargo, hace falta establecer su validez, explicar por qué su adopción hará que nuestras inferencias lleguen la mayoría de las veces a conclusiones verdaderas.

En el caso de la deducción, debido a su forma produce conclusiones verdaderas a partir de premisas verdaderas, y en cualquier inferencia de forma análoga haría lo mismo. Lo que recomienda la inducción es que las conclusiones erróneas que puedan darse a corto plazo se corrigen a la larga. «La validez de la Inducción consiste en el hecho de que procede de acuerdo con un método que, aun cuando dé resultados provisionales incorrectos, corregirá cualquier error de ese tipo si se persigue constantemente» (*MS*, 293). Este principio, como señala Peirce, es el mismo que permite

que las compañías de seguros funcionen como negocio. No hay manera de saber qué pasará con un cliente dado, si tendrán que pagarle alguna reclamación; sólo saben que a la larga lo que ganan será mayor a lo que pagan. ¿Y la inferencia abductiva? ¿Cómo logra la abducción proporcionar hipótesis valiosas y pertinentes para la investigación? Cualquier hipótesis abrirá caminos de investigación, pero sólo una o algunas cuantas explicarán los hechos en cualquier situación dada. Debido a la cantidad casi infinita de hipótesis, ¿cómo puede escogerse una que sea digna de probarse inductivamente? Peirce responde de la siguiente forma:

> La ciencia presupone que tenemos una capacidad para «adivinar» correctamente. Sería mejor abandonar todo intento de averiguar la verdad […] al menos que pudiésemos confiar en que la mente tiene un poder para adivinar correctamente de tal modo que, antes de probar muchas hipótesis, se podría esperar que una adivinación inteligente nos llevara a aquella que aguantará toda prueba, dejando la vasta mayoría de posibles hipótesis sin examinarse [*CP,* 6.530].

Lo que Peirce describe aquí es cierto. No procedemos de forma caprichosa en la investigación tomando indiscriminadamente cualquier hipótesis que nos caiga. Como la historia de la ciencia muestra, llegamos muy rápidamente a reducir las hipótesis a aquellas pocas que tienen pertinencia explicativa. Pero, ¿qué explica este éxito?

Para Peirce, «la mente humana se asemeja a la verdad» (*OFR,* 2:164). Suena quizá un poco vago e incluso místico decirlo así, pero en verdad no es más que una afirmación sumamente concisa de su visión epistemológica. La mente y la realidad que investiga guardan similitudes estructurales fundamentales. Los hábitos que guían el pensamiento son de la naturaleza de aquellos hábitos, regularidades o leyes mediante las cuales lo real se manifiesta. Como muestra la historia de la ciencia, en la historia temprana del pensamiento, especialmente antes del uso amplio del método científico, las hipótesis que conducían a descubrimientos reales eran muy escasas, pero conforme la constelación de creencias más o menos duraderas ha crecido y cierto núcleo de hábitos de inferencia se ha vuelto más o menos estable y refinado, los *insights* han llegado con más facilidad.

Nótese que Peirce no basó la validez de la inducción, por ejemplo, en la uniformidad de la naturaleza, ya que esa suposición es producto de una inferencia, por lo que usarla sería una petición de principio. Peirce no puede justificar estos principios acudiendo a la inferencia ni tampoco a ninguna cuestión psicológica o empírica. Sin embargo, tampoco basta la pura lógica. El suelo sobre el que sus leyes se paran tiene un límite, uno que linda con la ciencia normativa de la ética y posteriormente con la estética, como vimos en su clasificación de las ciencias. En el capítulo sobre las ciencias normativas veremos cómo estas dos ciencias proporcionan bases para la normatividad lógica. En todo caso, es importante entender que al romper con el intuicionismo cartesiano la filosofía de Peirce renuncia a la idea de algún fundamento claro y autoevidente, por lo que toda inferencia e incluso los principios que justifican su uso tienen que considerarse falibles,

sujetos a ser cuestionados, alterados, hasta eliminados. Sin embargo, esta misma posibilidad aboga por la vigencia y validez de las leyes de la inferencia. Como muy bien señala Liszka, «tiene que *presuponerse* para que haya algo como la investigación».[23] Comenta que, por ser falibles, estos principios o presuposiciones no pueden considerarse postulados trascendentales al estilo de Kant. No obstante, guardan cierto parecido de familia con esa estrategia, por lo que uno podría pensar que si los principios básicos no descansan sobre un fundamento, derivan su fuerza de la coherencia global que sus relaciones establecen entre sí. Esto hace eco de la idea que vimos en «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades» de que el razonamiento filosófico debería ser como «un cable cuyas fibras pueden ser muy delgadas, siempre y cuando sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conectadas». En general, esta estrategia va de la mano con su idealismo; sin embargo, debemos recordar que la lógica de la investigación cuenta necesariamente con la hipótesis de la realidad. Peirce también es realista. Más adelante, consideraremos la viabilidad de su articulación de estas dos posturas.

Dijimos al principio que la *crítica* trata de las condiciones formales de la verdad, pero no hemos hablado de la naturaleza de la verdad misma. Por tratar esta división de la semiótica de las condiciones bajo las cuales el representamen puede representar su objeto de forma verídica, uno podría pensar que la verdad se trata de una correspondencia entre los dos. La naturaleza triádica del signo y el hecho de que el objeto representado en el mismo es siempre el objeto inmediato,[24] es decir, el objeto en algún aspecto y por lo tanto parcial, hacen que la verdad sea producto de una larga serie de inferencias. Pero, ¿qué tan larga? «Ahora bien, el número de riesgos —es decir, el número de inferencias probables— que un hombre tiene en toda su vida es finito, y no puede tener la *certeza* absoluta de que el resultado promedio concuerde en absoluto con las probabilidades» (*OFR*, 1:194-195). Peirce compara ese interés privado que tiene un individuo en el resultado de sus inferencias con el interés privado que tiene un jugador en un casino. Las leyes de la probabilidad dictan que si juega suficiente tiempo verá toda su fortuna acabada. Todo en la vida humana descansa sobre probabilidades, de modo que, si fuera inmortal, el hombre podría tener la seguridad de ver todo derrumbarse, «como sucede con toda gran fortuna, con toda dinastía y con toda civilización. En lugar de eso tenemos la muerte».

Curiosamente, la muerte es nuestra salvación, pero como consecuencia hace que nuestras inferencias sean finitas. Peirce encuentra una sola solución a este dilema:

> Me parece que llegamos a esto, a que la logicidad requiere inexorablemente que nuestros intereses *no* estén limitados. No deben limitarse a nuestro propio destino, sino que deben abarcar a la comunidad entera. Esta comunidad, a su vez, no debe ser limitada, sino que debe extenderse a todas las razas de seres con las que podemos entrar en una relación intelectual mediata o inmediata. Debe ir, no importa cuán

> vagamente, más allá de esta época geológica, más allá de todo límite. Aquel que no sacrificara su propia alma para salvar al mundo entero es, a mi parecer, colectivamente ilógico en todas sus inferencias. La lógica está arraigada en el principio social [*OFR*, 1:196].

En resumidas cuentas, para ser lógico, el hombre no puede ser egoísta. El interés en la verdad no puede ser individual sino social, algo alcanzado por la más amplia comunidad posible. El carácter tanto temporal como social de la verdad nos lleva a otra característica importante, el hecho de que se le alcanza de forma convergente. A través de la comunicación y experimentación entre una comunidad de investigadores, la diversidad de opiniones en un momento dado se verá, en un futuro, reducida por un grado designado. A largo plazo, ese proceso llegaría a una sola opinión que Peirce caracteriza como predestinada: «La opinión destinada a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo finalmente es lo que entendemos por verdad […]» (*OFR,* 1:186). Esto lo afirma en «Cómo esclarecer nuestras ideas», escrito en el que introduce la máxima pragmática. Anticipando una discusión de la misma, podemos advertir aquí que la noción de la convergencia de la verdad refleja la propia finalidad de la máxima. La máxima esclarece el significado de un concepto. Si dos conceptos con dos nombres distintos tienen el mismo contenido empírico, entonces la aplicación de la máxima dice que los dos conceptos tienen el mismo significado, por lo que deberíamos usar una sola palabra. Dos nombres se reducen a uno. Veremos que la máxima juega un papel muy importante en el avance de la investigación y en la reducción de la diversidad de opiniones a una sola.[25]

C. Metodéutica

La célebre clasificación de los signos en la gramática especulativa y las tres formas de inferencia cuya dinámica constituye la columna vertebral de la investigación científica en su búsqueda por la verdad eclipsan, por la atención académica que se les ha prestado, el tema de la metodéutica. Sin embargo, Peirce afirma con respecto a este último que «la mayor parte de mi vida se ha dedicado a ello» (*NE,* 3:207). En la última oración de «Cómo esclarecer nuestras ideas», Peirce pregunta cómo se puede «dar a luz a aquellas ideas vitales y procreadoras que se multiplican de mil formas y que se difunden por todas partes, haciendo avanzar a la civilización y procurando la dignidad del hombre […]» (*OFR,* 1:188). El estudio de la metodéutica se ocupa precisamente de la respuesta a esta pregunta, del desarrollo, la multiplicación y el crecimiento de los signos en un proceso de investigación. En este sentido, se trata de «los principios de la producción de caminos de investigación y exposición valiosos» (*OFR,* 2:346); del desarrollo de «los principios que deben guiarnos en la investigación de pruebas, aquellos que deben gobernar el curso general de una investigación, y aquellos que determinan a cuáles

problemas dedicaremos nuestras energías» (*NE,* 4:62). Estructuralmente, la metodéutica, como las divisiones anteriores, se define en términos de la relación del representamen con los demás elementos del signo, en este caso el interpretante: «Las condiciones generales de la referencia de Símbolos y otros Signos a los Interpretantes que pretenden determinar […]» (*CP,* 2.93).

El nombre «metodéutica» indica el carácter procedimental de la investigación, su planeación y economía, mas no del todo el carácter social de la misma. Anteriormente, llamaba a esta división de la semiótica «retórica universal», término que señala el medio a través del cual los signos se desarrollan en una comunidad de mentes o inteligencias científicas. En este sentido, trataría de las leyes de la evolución del pensamiento, del «estudio de las condiciones necesarias de la transmisión del significado de mente a mente, y de un estado mental a otro […]» (*CP,* 1.444). Esta última precisión es muy importante. Al discutir mentes, signos e investigación en Peirce, siempre hay que tener en cuenta que una mente no es algo que utiliza signos para expresar las ideas que contiene, sino más bien, como veremos con más detalle posteriormente, la mente es una constelación muy regular y habitual de relaciones sígnicas. La transmisión de signos, entonces, no es sólo de un individuo a otro sino entre los propios estados mentales del mismo individuo.

Ahora bien, los individuos que forman el medio de la transmisión y el desarrollo de los signos no son un mero agregado ni una colección de relaciones diádicas, sino una comunidad.

> El investigador, de forma más o menos vaga, se identifica en el sentimiento con una Comunidad de la que es miembro, y que incluye, por ejemplo, además de su yo momentáneo, su yo de diez años en el futuro; y habla de las compulsiones cognitivas resultantes del curso de vida de esa comunidad como Nuestra Experiencia. Dice que «nosotros» encontramos que los cuerpos terrestres tienen una aceleración componente hacia la tierra de 980 centímetros por segundo, aun cuando él ni ninguno de sus conocidos jamás hayan hecho el experimento [*CP*, 8.101].

Las condiciones formales de una comunidad, su posibilidad y su naturaleza, son el punto de partida de la metodéutica ya que es la base sobre la que la investigación avanza hacia su fin. A diferencia de las primeras dos divisiones de la semiótica, Peirce no hace explícitas en forma de tablas y clasificaciones las condiciones de esta división. Sin embargo, las podemos dilucidar fijándonos en las palabras claves de esta cita: «sentimiento», «compulsiones» y «cognitivas».

Primero, una comunidad no es una masa homogénea, sino un compuesto de elementos relacionados entre sí. Como indica Peirce, lo que une a estos elementos es, en primera instancia, el *sentimiento [feeling]*. El individuo se identifica con la comunidad no en todos los sentidos sino con respecto al interés o intereses que todos pueden tener en

común. Al forjarse esa identidad de manera afectiva, el individuo no habla de lo «mío» sino de lo «nuestro».

Segundo, la palabra *compulsiones* hace referencia al mundo existencial, a la interacción fáctica y diádica entre un individuo y los objetos en su entorno. Pero aquí estamos hablando del mundo de una comunidad y los individuos que la componen. Entonces, la segunda condición formal de una comunidad es que haya algún medio físico-existencial a través del cual pueda establecerse un contacto entre los elementos, especialmente uno en el que la comunicación puede darse: sentidos fisiológicos, piedra, barro, papel, tinta, computadoras, etc. Individuos físicamente aislados jamás podrían avanzar en la investigación.

Como punto final, encontramos el aspecto *cognitivo.* En nuestra discusión anterior sobre el carácter social de la lógica, vimos que Peirce afirma que «esta comunidad […] no debe ser limitada, sino que debe extenderse a todas las razas de seres con las que podemos entrar en una relación intelectual mediata o inmediata». Esta relación intelectual o cognitiva entre los elementos es la tercera y última condición formal de una comunidad. Elementos que guarden algún contacto físico entre sí constituyen un simple agregado, un conjunto basado en una serie de relaciones diádicas. Pero una comunidad es más que la suma de sus partes. Las relaciones que guardan son intelectuales y por lo tanto triádicas. La misma relación triádica que hace que el signo signifique es la misma que hace que una comunidad comunique.

Ahora bien, hay muchas comunidades cuyos elementos comunican entre sí, logrando así cierto fin. Dice Peirce: «El pensamiento no está conectado necesariamente con un cerebro. Aparece en la labor de las abejas, los cristales, y a lo largo del mundo puramente físico» (*CP,* 4.551). En estos ejemplos se manifiesta la mentalidad pero no necesariamente la intelectualidad. Es decir, el célebre baile de la abeja *indica* la dirección en la que se encuentran flores con polen, y gracias a esta comunicación la colonia puede mantenerse viva. Pero no la *simboliza.* En las últimas décadas se ha dado un fenómeno cada vez más agudo que se llama el «problema del colapso de las colonias». La población de abejas obreras está disminuyendo marcadamente en Norteamérica y Europa. Muchos científicos están dedicados a averiguar su causa, pero ninguna abeja cuenta entre ellos. Lo que pasa es que carecen de la capacidad de interpretar signos como símbolos de su objeto y, por lo tanto, de articular inferencias en términos de la abducción, la deducción y la inducción. La comunidad que le interesa a Peirce aquí es precisamente la de investigadores, la de individuos que tengan una inteligencia *científica*.

Como en todo, vemos las tres categorías manifestadas en esta noción de comunidad. Sin embargo, la que la hace ser una comunidad científica es la terceridad. A diferencia de la particularidad de la segundidad, la generalidad de la terceridad hace manifiesta una característica importante de una comunidad científica, la continuidad temporal de sus relaciones. Los signos que articulan estas relaciones no son aislados sino que brotan de

signos anteriores y se desarrollan en signos posteriores. El nombre que Peirce dio a su doctrina de la continuidad (tema que veremos con más detalle en el capítulo sobre metafísica) es *sinequismo.* En «La inmortalidad a la luz del sinequismo» dice: «Llevo la doctrina hasta el punto de mantener que la continuidad rige sobre la esfera total de la experiencia en todos sus elementos» y «tampoco debe decir el sinequista: soy totalmente yo mismo, y no tú en absoluto» (*OFR,* 2:49 y 51). Estas palabras que utilizo, o más bien que utilizamos, para hablar del pensamiento de Peirce no se sacaron de la manga, de manera novedosa y *sui generis*, sino que son productos del uso e interpretación de una comunidad lingüística que nos ha precedido, y su efectividad depende de su interpretación a futuro por otros elementos de la comunidad. Este campo temporal constituye un tejido continuo, de modo que la idea de un signo aislado o discontinuo no tiene sentido para Peirce.[26]

Líneas antes, discutiendo la naturaleza de la comunidad, hablé de «los individuos que forman el medio de la transmisión y el desarrollo de los signos»; pero hablé incorrectamente, ya que hemos establecido que para Peirce el hombre es un signo. Así que el medio es el proceso sígnico de la cognición humana, pero ¿medio para qué? Los signos, en efecto, se desarrollan, pero ¿qué transmiten? Si usted se fija en los conceptos que hemos tratado hasta ahora, «comunidad» y «comunicación», se dará cuenta de que provienen de la raíz *communis*, «lo común» o «hacer común». Esa cosa que se transmite tiene que ser forzosamente común. Desde luego, algo capaz de ser común no podría ser material. Más bien tendría que ser formal. Eso es precisamente lo que dice Peirce: «Utilizo la palabra Signo, en el sentido más amplio, para cualquier medio para la comunicación o extensión de una Forma (o rasgo)» (*OFR*, 2:567). En términos generales, lo que quiere decir por «forma» es el predicado de una proposición, la cualidad que se predica del sujeto, o lo que en «Sobre una nueva lista de categorías» llamaba el fundamento, el aspecto en el que el representamen representa al objeto.[27] Hemos revisado hasta ahora las condiciones para que algo sea un signo (representamen), y también las condiciones de verdad al representar un objeto; ahora revisaremos las condiciones para que el signo produzca un interpretante, para que comunique la forma del objeto a un interpretante de tal manera que sirva como una representación adicional del mismo. Una de esas condiciones es que haya una comunidad con las características que hemos revisado. Además, hace falta algo que Peirce llama un *commens*. Después de mencionar la comunicación de una Forma, continúa diciendo:

> No es lógicamente necesario que tenga que ver con algo que posea conciencia, es decir, sensación *[feeling]* de la cualidad peculiar común a todas nuestras sensaciones. Pero es necesario que haya dos, si no tres, *cuasimentes,* por lo que entiendo cosas susceptibles de una determinación variada en cuanto a las formas de la clase comunicada [*OFR*, 2:649].

En estas líneas, Peirce tiene mucho cuidado al describir el proceso semiósico en términos no antropológicos. Para que este proceso termine en la comunicación de una forma, no es necesario que esté involucrado algo que posea conciencia, pero sí lo que llama dos o tres *cuasi mentes.* «Cuasi» aquí denota algo que se parece a la mente humana, no en todos los sentidos sino sólo en su capacidad de ser determinado. Entonces, hacen falta un mínimo de dos cuasi mentes. En una carta a Lady Welby hace referencia a estas mentes con los términos «emisor» e «intérprete»:

> Están el Interpretante *Intencional*, que es una determinación de la mente del emisor *[utterer];* el Interpretante *Efectivo [Effectual],* que es una determinación de la mente del intérprete; y el Interpretante *Comunicativo,* o digamos el *Cominterpretante,* que es una determinación de esa mente en la que las mentes del emisor y del intérprete tienen que fusionarse para que tenga lugar cualquier comunicación. Esta mente puede denominarse *commens* [*OFR*, 2:568].

Hemos establecido las condiciones formales de la comunidad. Ahora Peirce hace explícita la condición para que los elementos de la comunidad se comuniquen entre sí. Básicamente, hay un emisor, un intérprete y lo que se transmite entre los dos, una forma. Ahora conviene tener en cuenta nuevamente que el hombre para Peirce es un signo y que pretende que su «doctrina de los signos» sea formal, por lo que deberíamos ver estos nuevos términos que plantea como formalmente equivalentes a aquellos con los que definió el signo. Volvamos a una de ellas que vimos al principio de este capítulo: «Ahora bien, la naturaleza esencial de un signo es que media entre su objeto, que se supone lo determina y que es, en algún sentido, su causa, y su significado […] el objeto y el interpretante siendo los dos correlatos de todo signo […] el objeto es el antecedente del signo y el interpretante el consecuente» (*MS,* 318).

El emisor y el intérprete corresponden al objeto y al interpretante, respectivamente, y el signo es el medio a través del cual alguna característica del objeto, su forma, es comunicada al interpretante. A primera vista podría parecer bastante extraño que el emisor se identifique con el objeto, ya que visualizamos dos personas, emisor e intérprete, que parecen ser sujetos hablando *sobre* algo, un objeto. Esto se debe a una confusión que proviene precisamente del cartesianismo que Peirce rechaza. Para Descartes, «sujeto» y «objeto» denotan dos sustancias, mente y materia; para Peirce, denotan dos funciones lógicas. «Utilizo "sujeto" como el correlativo de "predicado"» (SS, 69). En vez de sujeto-objeto, la relación principal es sujeto-predicado. De hecho, la noción de «sujeto» viene siendo *grosso modo* lo que normalmente queremos decir por «objeto»; por ejemplo, «El perro es blanco». El perro es el sujeto de la predicación. En cuanto al objeto,

> el uso común de la palabra «objeto» para significar una *cosa* es totalmente incorrecto. El sustantivo *objectum* llegó a usarse en el siglo XIII como un término de la psicología.

> Significa principalmente aquella creación de la mente en su reacción con algo más o menos real, y esa creación se convierte en aquello sobre el que la cognición se dirige [*MS,* 693A: 33].

Obviamente, Peirce no niega la existencia de cosas físicas que coloquialmente llamamos objetos y sobre las que hablamos, pero una cosa física no puede ser el correlato de un signo porque no puede ser comunicada entre un emisor y un intérprete. «Todo signo está en lugar de un objeto independiente de sí mismo; pero puede ser un signo de ese objeto sólo en la medida en que ese objeto es un sí mismo de la naturaleza de un signo o un pensamiento» (*CP,* 1.538). En el discurso informático actual se habla de un dato que un emisor codifica (lo viste de signos), se transmite, y que un destinatario descodifica (quita los signos para revelar el dato). El objeto peirceano no es como ese dato. «El intento de pelar los signos y llegar a la cosa real es como el intento de pelar una cebolla para llegar a la cebolla misma, la cebolla *per se,* la cebolla *an sich*» (*MS,* L387). El objeto de nuestro conocimiento, por lo tanto, es un objeto siempre mediado o semiótico, lo que anteriormente identificamos como el objeto inmediato.[28]

Volviendo a la cuestión del emisor, vemos entonces que corresponde a la función del objeto en la definición del signo, la cual consiste en *determinar* el signo. «[S]ea física o racionalmente, de manera directa o indirecta, [el] objeto, como agente, actúa sobre el signo, como paciente» (*MS,* 283). A veces esta determinación es física y causal, como cuando un pájaro (objeto) crea un nido (signo del pájaro) o cuando el viento (objeto) empuja la veleta para que sirva como signo del viento.[29] Pero, en lo general, la determinación del signo por parte del objeto se trata de que el objeto, por su naturaleza, pone límites o parámetros dentro de los que algo tiene que caer para ser un signo del mismo. Para los iconos, el parámetro es la similitud cualitativa. Para los símbolos, la determinación va en función de una convención, de los usos y las costumbres de una comunidad lingüística.

Tomemos el ejemplo de una persona en un restaurante que pregunta al mesero «¿Dónde está el baño?» El mesero apunta con el dedo en cierta dirección y luego la persona se levanta y camina en esa dirección. En este ejemplo de comunicación, un emisor (el mesero) comunica una forma (la dirección del baño) a la persona (intérprete). El signo, el dedo que apunta, es el medio a través del cual la forma se comunica. Si fuera el primer día de trabajo del mesero y no tuviera conocimiento de la ubicación del baño, la comunicación no podría darse. Dice Peirce: «Para que una Forma se extienda o se comunique, es necesario que se haya encarnado realmente en un Sujeto independientemente de la comunicación» (*SS,* 196). Esto quiere decir que el objeto no es el baño físico sino un estado mental del emisor, quizá una imagen visual de la dirección del baño. Ahora, según la definición que vimos, el objeto determina al signo. En respuesta a la pregunta de la persona, hay muchas cosas que el mesero podría hacer, pero sólo unas cuantas caerían dentro de los parámetros que, por su naturaleza, exige el

objeto. El dedo que apunta, por su postura indexical, sí serviría, pero una sonrisa no, por ejemplo. Este signo, a su vez, determina al interpretante, que en este caso podría ser una imagen visual de la dirección del baño o el propio acto de levantarse y caminar en esa dirección.

Volviendo a la cita donde menciona el «commens», Peirce habla de la producción de un interpretante *intencional* en la mente del emisor y uno *efectivo* en la del intérprete. Puede parecer extraño que hable de dos interpretantes, ya que en las definiciones de signo hemos visto que la relación signo-objeto produce un interpretante que constituye el significado del signo. ¿Por qué hay dos? Porque se trata precisamente de la comunicación: la comunicación entre dos *agencias* o *actores* capaces de relacionarse de forma triádica con un signo. Si el mesero no oye la pregunta de la persona y en ese momento estira el brazo por cansancio y de casualidad lo estira en la dirección del baño, entonces el intérprete puede tomarlo como signo de la dirección del baño. Sin embargo, como comenta Liszka, «eso es una mera *transmisión* de información mas no una *comunicación*».[30] En cualquier caso, hay una interpretación por parte del intérprete, el interpretante *efectivo*. Pero una comunicación se da sólo si el mesero, al extender el dedo, produce en sí mismo un interpretante *intencional,* señal del hecho de estar consciente de responder concretamente a la pregunta de la persona. La intencionalidad del emisor es clave, ya que cualquier investigación o aclaración posterior tiene que referirse al signo original como algo que *quiso* responder a cierta cosa y no a otra.

Hasta ahora tenemos que el signo produce un interpretante en la mente del emisor y uno en la del intérprete, pero luego Peirce habla de la producción de un tercer interpretante, «el interpretante *comunicativo,* o digamos el *cominterpretante*». La mente que el signo determina para producir este interpretante es «esa mente en la que las mentes del emisor y del intérprete tienen que fusionarse para que tenga lugar cualquier comunicación». A esta mente la llama el *commens*, que «Consiste en todo lo que es, y debe ser, bien entendido entre el emisor y el intérprete, desde el principio, para que el signo en cuestión cumpla su función [...] Ningún objeto puede ser denotado a menos que se ponga en relación con el objeto del *commens*» (*OFR*, 2:568).

La importancia del commens es algo de lo que cualquier maestro se da cuenta, especialmente un maestro como yo, nacido en los Estados Unidos, de 50 años de edad y cuya lengua materna es el inglés. A primera vista, uno podría pensar que el idioma es el mayor obstáculo a la comunicación con mis alumnos mexicanos, pero no. Sin duda, el emisor y el intérprete tienen que emplear símbolos cuyas convenciones son conocidas por ambos. Sin embargo, el *commens,* todo lo que es bien entendido entre los dos, se refiere al *contexto* en que los signos se emplean, al grado de coincidencia entre las experiencias del emisor y el intérprete. En otro contexto Peirce se refiere al mismo fenómeno con la frase *universo del discurso,* «la colección de experiencias a la que [el emisor] y el intérprete han acordado referirse y considerar» (*MS,* 493). Ahora bien, en el salón de clases hay muchas cosas que los alumnos no entienden. Por eso están allí, para

aprender. Pero para enseñar algo, por ejemplo, la noción del contrato social como base de la democracia, tengo que contar con un trasfondo de experiencia que todos entienden. Ese trasfondo o universo del discurso puede ser muy amplio; sin embargo, aquella parte relevante a la comunicación tiene que delimitarse o, como dice Peirce, determinarse. Si exploramos la relación entre el contrato social y la democracia, las ecuaciones de Einstein o la cualidad estética de la novena sinfonía de Beethoven son irrelevantes. El objeto de este universo o commens se delimita a cosas como contratos, el concepto de promesa, la naturaleza de la democracia, la diferencia entre individuo y sociedad, etc. Todos tienen que tener experiencia con estas nociones. En este sentido, lo que realmente impide la comunicación con mis alumnos es mi edad y la cultura en la que crecí. A menudo ilustro conceptos con ejemplos de la vida cotidiana, pero tengo que dejar fuera los referentes culturales de mi época ya que no coinciden con la experiencia de mis alumnos.

Ahora bien, es importante entender que a través del signo las mentes del emisor y del intérprete son fusionadas. No obstante, el objeto del *commens* que permite la comunicación del signo no está dado por el signo mismo. Más bien, se conoce por lo que Peirce llama «observación colateral»:

> Para que algo sea un verdadero signo, su efecto mental significativo apropiado tiene que ser transmitido desde otro objeto, el cual el signo pretende indicar y que es, debido a esta transmisión, la causa última del efecto mental. Para ser la causa de un efecto —o *causa eficiente*, como se decía antiguamente—, tiene que ser o bien una cosa existente o bien un acontecimiento actual. Ahora, tales cosas se conocen sólo por observación. No puede por sí mismo constituir parte alguna del efecto mental, y por lo tanto puede conocerse sólo por observación colateral del contexto o circunstancias de la enunciación […] del signo [*MS,* 318, 1907].

En todo caso, el resultado de la comunicación es la determinación de los tres interpretantes mencionados, y lo que se espera es que los tres interpretantes se determinen de la misma manera. Desde luego, la ubicación del baño en nuestro ejemplo no es de gran trascendencia; sin embargo, hay muchos temas en donde el punto de la investigación dialógica en la comunidad es llegar a un acuerdo. Llegar a semejante acuerdo significa que, sobre el tiempo, la pluralidad de interpretantes que se daba en una condición inicial empieza a reducirse o, en otras palabras, la opinión que esos interpretantes constituyen empieza a converger. Con suficiente tiempo e investigación, esa convergencia llega a lo que por definición sería la verdad: «La opinión destinada a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo finalmente es lo que entendemos por verdad» (*OFR*, 1:186). Esta reducción en la variabilidad de la interpretación nos remite nuevamente a la cuestión del carácter aparentemente ilimitado de la semiosis. Si esa convergencia se alcanza, entonces los signos dejan de producir

interpretantes y forjan, como hemos visto, hábitos de inferencia, con los cuales la investigación y por tanto la semiosis, para efectos *prácticos,* termina.

A esta razón podemos agregar otra. Lo que da la impresión de que la semiosis sea ilimitada es el predominio del signo que más se usa en la investigación, el *legisigno simbólico argumentativo* y sus tres variantes: la deducción, la inducción y la abducción. Por referirse a su objeto de forma simbólica, convencional, los interpretantes que se producen parecen deslizarse con facilidad entre sí sin fricción o freno alguno, como la experiencia de buscar la definición de una palabra (un símbolo) en el diccionario y encontrar más símbolos que hacen referencia a más símbolos, *ad infinitum,* sin tocar piso. Peirce tiene este fenómeno en mente cuando comenta que «el mundo actual no puede distinguirse de un mundo de la imaginación por descripción alguna» (*CP,* 3.363). Sucede que los símbolos son términos generales que, aunque sean imprescindibles para el razonamiento, no *indican* el tema u objeto del discurso. «Por lo tanto —dice a continuación— la necesidad de pronombres e índices». Fue en 1885, cuando Peirce estaba trabajando con sus alumnos en Johns Hopkins sobre la álgebra de la lógica y la cuantificación, que se dio cuenta de la importancia de los índices. Como comenta T. L. Short: «Los índices se relacionan con sus objetos directamente, sin mediación por concepciones generales, y es mediante su vínculo con los índices que las concepciones generales [símbolos] pueden aplicarse a objetos individuales».[31] Los escritos tempranos de 1868 son bastante idealistas en el sentido de entender la cognición humana como un continuo en el que, para una cognición dada, hay una previa de la que brota y una posterior a la que se dirige, extendiéndose en las dos direcciones de forma ilimitada. La cognición sale de ese circuito hermético al contener un signo indexical que se vincula directa e inmediatamente con el objeto.

Símbolo e índice corresponden a la terceridad y a la segundidad; pero si las categorías son universales, falta el signo correspondiente a la primeridad, el icono. Dice Peirce: «Un símbolo es un signo naturalmente apto para afirmar que el conjunto de objetos, que es denotado por cualquier conjunto de índices que pueden estar ligados a él de ciertas maneras, es representado por un icono asociado con él» (*OFR,* 2:67). Tomando la sencilla proposición «Este perro es blanco», tenemos un índice (este perro) cuya función es identificar el objeto de forma indexical, referencial; luego, un elemento icónico (blanco o la blancura) cuya función consiste en presentar una o varias propiedades del objeto, y el símbolo (es). No es por nada que ese verbo se llame «copulativo», ya que su función es unir o relacionar el objeto indicado con las propiedades presentadas. Aunque la generalidad de lo simbólico sea la fuerza motriz tras la investigación humana, Peirce rompe con el intelectualismo conceptual tanto de Saussure y sus derivados contemporáneos como del *Begriffsschrift* de Frege al plantear el razonamiento como algo fundamentalmente diagramático y observacional, lo cual depende de los índices e iconos. Trataremos este tema en un análisis posterior de la percepción en Peirce.

Si uno se fija únicamente en la taxonomía de los signos, es fácil ver cosas como el icono, el índice y el símbolo por separado, como especies que se encuentran en sus respectivos cajones. Sí, la veleta y el semáforo en rojo son signos, pero podemos razonar sobre el mundo que nos rodea sólo al combinar los signos en proposiciones y hacer inferencias a partir de las mismas. Las proposiciones son simbólicas, pero forzosamente tienen que encerrar índices e iconos para que funcionen. La relación entre éstas forma el símbolo más potente, el argumento, que a través de las tres formas de inferencia va forjando los interpretantes lógicos últimos, los hábitos vivos de la vida mental, no sólo del individuo sino del commens mismo, de la comunidad. Por grandioso que suene, la mera creación de un hábito de inferencia no avala que represente el objeto de forma absoluta y garantizada. El hábito, como cualquier juicio mental, es falible. Sin embargo,

> descartando como probablemente erróneas una milésima parte o incluso una centésima parte de todas las creencias establecidas más allá de la duda actual, ha de quedar una vasta multitud en la que se haya alcanzado la opinión final. Todos los directorios, guías, diccionarios, historias y obras de ciencia están repletos de tales hechos [*OFR*, 1:280].

Éste ha de ser el caso, ya que si estuviéramos totalmente equivocados y todos nuestros hábitos de inferencia fueran completamente falsos, nuestra experiencia estaría frustrada al relacionarse con el mundo. Sin embargo, la interpretación de los signos siempre tiene lugar dentro de un contexto particular; entonces cualquier interpretación particular se restringe por la perspectiva de uno. Pero no bastan los hábitos que constituyen la experiencia interpretativa de uno, sino que tiene que probarse con los hábitos de una extensa comunidad de intérpretes. A través de esta interacción los hábitos convergerán, volviéndose más estables y efectivos en su capacidad de predicción, y a la vez el alcance de los signos que los determinan se vuelve más plenamente articulado.

Peirce cree que esta convergencia se dará tarde o temprano. ¿Existe una forma de alcanzar este interpretante común de forma más eficiente? Tomando el término «agua» como ejemplo de un signo para ser interpretado, podemos acercarnos a una respuesta al evaluar las prácticas interpretativas de alguien como un niño y de alguien como un científico. Los interpretantes que surgen cuando un niño considera el agua son tales como «satisface la sed», «limpia el cuerpo» o «juega en una piscina». Ésta es una línea de interpretación que concierne a preocupaciones prácticamente relevantes, preocupaciones que caracterizan incluso a la mayor parte de la investigación que llevan a cabo los adultos en su vida cotidiana. Éstos son, sin duda, posibles interpretantes del signo «agua»; sin embargo, su alcance está claramente limitado por los intereses que restringen su generación. Aun cuando los hábitos que guían estas interpretaciones se conformen perfectamente de acuerdo con estándares lógicos, lo que hace falta es tener presentes estos estándares para controlarlos deliberadamente.

Todo signo puede desarrollarse en términos de interpretantes adicionales que lo definan, así que la pregunta es, entre todos los posibles interpretantes, ¿cómo discernir aquellos que son lógicamente recomendables para lograr ese interpretante final y común? Las prácticas interpretativas que mejor responden a esta preocupación son las de un científico. Por científico, en este contexto, se entiende cualquiera que controla su investigación de tal manera que los interpretantes que surjan sean susceptibles de un cuestionamiento experimental, de una posible refutación. A Peirce le interesó mucho este control deliberado y lógico de la investigación, ya que es sólo mediante este tipo de control que el significado de un signo se vuelve progresivamente más claro.

¿Cómo llevar a cabo este control lógico? Como hemos visto, la clase de inferencias que hace avanzar el proceso de investigación es la abductiva, la formación de hipótesis. A la luz de la discusión anterior, podemos entender la formación de hipótesis en términos de la interpretación, en la generación triádica de interpretantes. Puesto que no nos interesa seguir toda línea de interpretación para un signo dado hasta su fin exhaustivo, hay que discernir alguna estrategia que nos conduzca de forma eficiente al interpretante final común. Lo que se necesita es una forma de controlar la investigación de tal manera que, mediante cierta economía de interpretación, admitamos sólo ciertas hipótesis, aquellas que nos lleven más directamente al «mismo significado» de un signo. La respuesta de Peirce se encuentra en la directiva de la máxima pragmática.

[1] Joseph Ransdell, «Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic», *Semiotica,* vol. 19 (3-4), 1997, p. 158.

[2] Debido al gran interés multidisciplinario en la semiótica, este capítulo será más extenso y detallado de lo debido para una introducción, pero no por eso debería la semiótica tomarse como algo autosuficiente y aislado del resto de su pensamiento. Peirce indagó tanto sobre la naturaleza de los signos, no como un ejercicio académico, sino para que la investigación científica en general, en el campo que sea, se llevara a cabo de forma más atinada y eficiente. Así que se espera que este análisis de su semiótica sea de ayuda para entender su planteamiento, pero es menester tener en cuenta que la filosofía de Peirce es sistemática y arquitectónica. Su semiótica, por importante y transversal que sea, es sólo un elemento en una visión sinóptica de la realidad, de modo que abstraerla del contexto filosófico en que cobra sentido puede conducir a aplicaciones que se quedan cortas y hasta erróneas.

[3] Lady Victoria Welby (1837-1912), filósofa inglesa del lenguaje, música y artista.

[4] Alguien que vive en un bosque lejos de otros, en un lugar escasamente habitado.

[5] Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general,* Amado Alonso (trad.), Losada, Buenos Aires, 2002, pp. 92-93.

[6] John K. Sheriff, *The Fate of Meaning: Charles S. Peirce, Structuralism, and Literature,* Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 37.

[7] Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs,* Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 102.

[8] En varias de sus definiciones y discusiones del concepto de «signo» Peirce utiliza el término «representamen» en vez de «signo». Sus neologismos siempre provienen del deseo de hacer distinciones conceptuales pragmáticamente relevantes. Cuando utiliza representamen, se refiere únicamente al elemento en la semiosis que representa a un objeto y que determina un interpretante. Cuando usa la palabra «signo» se refiere a lo mismo en la mayoría de los casos, aunque a veces la usa para significar el conjunto de elementos (representamen, objeto, interpretante) cuya interacción constituye la actividad de la semiosis. También distingue entre los dos de la siguiente manera: «Un Signo es un Representamen con un Interpretante mental. Posiblemente haya Representámenes que no sean Signos. Así que, si un girasol, al voltearse hacia el sol, se vuelve gracias a ese mismo acto plenamente capaz, y sin mayores condiciones, de reproducir un girasol que voltea de forma precisamente correspondiente hacia el sol, y de hacerlo con el mismo poder reproductivo, entonces el girasol se convertiría en un Representamen del sol» (*CP,* 2.274). A pesar de su propia ética de la terminología (*OFR,* 2:336-339), Peirce no aplicó

esta distinción de forma consistente. No obstante, en lo sucesivo utilizaré los dos términos tomando en cuenta estas aclaraciones.

[9] Peirce toma este término de Duns Escoto y explica que «especulativa» es simplemente la forma latina que corresponde a la palabra griega «teórica», y aquí se pretende que signifique que el estudio es de la clase puramente científica, no una ciencia práctica, ni mucho menos un arte (*OFR,* 2:406).

[10] Peirce utilizó diversos términos para estas ramas. He decidido usar éstos en esta exposición. Estas tres divisiones corresponden *grosso modo* a la clasificación lingüística de sintaxis, semántica y pragmática introducida en 1938 por Charles Morris. Su clasificación fue inspirada por el pensamiento de Peirce; sin embargo, la semejanza es en mayor parte terminológica, ya que su interpretación de estos términos descansa fundamentalmente en una postura psicologista y por tanto dista mucho del enfoque lógico de Peirce.

[11] Estas condiciones reflejan las tres categorías intermedias entre el ser y la sustancia que Peirce planteó en «Sobre una nueva lista de categorías» de 1868, a saber: cualidad, relación y representación. Ahí dice que la categoría de relación corresponde a la referencia a un correlato (el objeto) y que la de representación a la referencia a un interpretante. Con esto tenemos dos de los elementos de la célebre tríada de signo-objeto-interpretante. Pero luego dice que la categoría de cualidad corresponde a la referencia a un fundamento *[ground]* (por lo que quiere decir cualidad). Incluyendo este concepto de fundamento, pareciera que la relación sígnica es una tétrada y no una tríada, pero no es así. Como comentamos en el capítulo sobre las categorías, al tener desarrollada su lógica de relaciones, Peirce dejó atrás el sustancialismo que había heredado de Aristóteles y Kant y, por lo tanto, las categorías se reducen a las tres de su pensamiento maduro. Vuelve a mencionar el fundamento del signo sólo una vez más casi 30 años después en la tercera definición de signo citada arriba, pero en el contexto de su semiótica madura ese concepto sobra ya que se transforma, de acuerdo con la categoría de primeridad, en el representamen, específicamente el cualisigno, como comenta Deledalle, *op. cit*., p. 73.

[12] Los objetos de nuestro conocimiento son necesariamente objetos semiósicos. Sin embargo, esto no quiere decir que el objeto «aparte de dicha relación» no incida en la investigación. A pesar del innegable idealismo de Peirce, el objeto como físico y particular juega un papel importante en las inferencias que hacemos, papel que veremos con detalle en el capítulo sobre la percepción.

[13] Tenemos aquí algo parecido a la antigua cuestión de un árbol cayendo en el bosque sin nadie que lo oiga. El árbol choca con el suelo y produce ondas de vibración en el aire (al igual que una veleta puede ser movida por el viento), pero sin la presencia de algún ser con capacidad auditiva no hay sonido (al igual que la veleta no significa la dirección del viento hasta que alguien así lo interprete).

[14] La representación más común se basa en el triángulo semiótico de Ogden y Richards (1923) donde los tres elementos se colocan en los tres vértices de un triángulo. Siguiendo a Merrell (1997), me resulta insuficiente el triángulo para expresar la dinámica de las relaciones ya que da la sensación de que el signo está cerrado y hermético. Además, como dice Merrell, «lo que tenemos es un mero conjunto de tres díadas, R – O, R – I, O – I. A diferencia de esto, nuestra tríada genuina, un tripié que incluye [un] nodo, une todos los elementos mediante un punto focal de modo que la relación entre cualquier par de elementos depende de la relación de cada uno de estos elementos con el tercero» (*CP,* 1:345-349).

[15] Mi interpretación sigue a la de Fitzgerald. Véase John Fitzgerald, *Peirce's Theory of Signs as a Foundation for Pragmatism,* Mouton, La Haya, 1966, p. 78. T. L. Short, en cambio, sostiene que las dos tricotomías deberían considerarse distintas. Véase T. L. Short, *Peirce's Theory of Signs,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 235.

[16] Liszka sostiene que la clasificación emocional-energético-lógico no puede considerarse como una subdivisión de los interpretantes dinámicos (de la primera clasificación). Dice: «Dado que Peirce deja muy claro que "el interpretante [dinámico] deriva su carácter de la categoría Diádica, la categoría de la Acción" (*CP,* 8.315) y dado que "la acción no puede ser un interpretante lógico" (*CP,* 5.491), entonces el interpretante lógico no podría ser una subdivisión del interpretante dinámico» (Liszka, 121). La idea es que el carácter general de un interpretante lógico no podría ser una especie de un interpretante cuyo efecto es directo, actual y singular (el dinámico). Lo único que sostengo es que un interpretante lógico puede ser una especie de interpretante dinámico en tanto producto de la acción de un signo en particular. Es decir, los interpretantes dinámicos que van surgiendo en el diálogo entre Peirce y su esposa pueden ser emociones, actos o conceptos particulares. Si son conceptos, son temporal y lógicamente distinguibles de otros que surgen a lo largo del diálogo. En ese sentido, por lo tanto, son particulares. De hecho, el mismo Peirce dice que el interpretante dinámico del signo «¿Qué clase de día hace?» es su respuesta «Hace un día tormentoso», la cual es claramente un interpretante lógico. Además, como veremos más adelante en el capítulo sobre las ciencias normativas, la propia relación normativa que guarda la ética con respecto a la lógica exige que la lógica sea una especie de acción. «El pensar es una clase de acción, y el razonar es una clase de acción deliberada; y llamar un argumento ilógico o una proposición falsa es una clase especial de juicio moral» (*CP,* 8.191).

[17] Tomo esta representación de John K. Sheriff, *Charles Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance,* Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis, 1994, p. 41.

[18] De hecho, el mismo Peirce fue quien introdujo los términos «tipo» y «token». Véase *CP,* 4.537. En sus escritos sobre semiótica utiliza el término «réplica» como sinónimo de «token», prefiriendo en general el primero al segundo.

[19] Como Liszka hace notar, la convencionalidad no agota las características del legisigno. La canción de un pájaro con respecto a su apareamiento *(mating)* puede ser un legisigno debido a su naturaleza disposicional o habitual, ya que la canción es casi idéntica a la que cantan otros pájaros de la misma especie y termina produciendo en buena medida el mismo efecto. Véase James Jakób Liszka, *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce,* Indiana University Press, Bloomington, 1996, p. 36.

[20] Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 87.

[21] La excepción serían los elementos de la primera fila: cualisigno, sinsigno y legisigno. Cada uno por separado tiene una realidad independiente, ya que, siendo de la primeridad, no dependen de una categoría anterior. Un icono (de la segunda fila) no puede existir independientemente dado que no puede existir sin encarnar alguna cualidad y, por tanto, tendría que combinarse con un elemento de la primera fila. Pero, a pesar de tener una independencia real, los cualisignos, etc., son sólo posibilidades y por tanto no existen. Para ser efectivos, tienen que combinarse con un elemento de la segunda fila.

[22] La derivación de estas 10 clases obedece a una regla implícita en la relación ordinal de las categorías. Cada clase empieza con el signo o representamen considerado en sí mismo, del que hay tres posibilidades de acuerdo con las categorías: cualisigno (primeridad), sinsigno (segundidad) y legisigno (terceridad). Ya sabemos que puede haber primeridad sin segundidad o terceridad; segundidad, sin terceridad pero no sin primeridad, y la terceridad forzosamente tiene que tener aspectos de primeridad y segundidad. De eso resulta que un primero puede determinar a un primero solamente, un segundo puede determinar a segundos y primeros, y un tercero puede determinar a primeros y segundos. Volviendo a la tabla de las nueve clases y partiendo de los tres tipos de representámenes en la primera fila, cada uno puede determinar (o incluir) elementos en la segunda y tercera filas directamente debajo en la misma columna o a la izquierda de esa columna. De esa forma tenemos que hay una sola clase de cualisigno, tres del sinsigno y seis del legisigno.

[23] Liszka, *op. cit.*, p. 77.

[24] Para los interpretantes emocionales y energéticos, dado su carácter cualitativo y particular, respectivamente, el objeto representado puede, en efecto, ser el objeto dinámico, por lo que este tipo de signo no suscita mayor investigación. Sin embargo, los interpretantes lógicos, siendo conceptuales y por lo tanto generales, siempre se relacionan con el objeto inmediato.

[25] La tradición pragmatista desde James hasta Rorty ha criticado esta idea de la convergencia por la noción absolutista de la realidad que implica. Véase, por ejemplo, Hilary Putnam, *Renewing Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge (EUA),

1992, p. 84. Christopher Hookway defiende la noción de convergencia al mostrar cómo sus ideas maduras sobre la naturaleza de la percepción y los índices disminuyen la fuerza de esas críticas. Véase Christopher Hookway, «Truth, Reality, and Convergence», en Cheryl Mysak (comp.), *The Cambridge Companion to Peirce,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 127-149.

[26] Aunque el argumento de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado no hace referencia a la continuidad, se compara muy favorablemente con el carácter social y público de la investigación que Peirce sostiene.

[27] Peirce da el siguiente ejemplo: «En "Juan está enamorado de Elena", el objeto significado es la pareja, Juan y Elena. Pero el "está enamorado de" significa la forma en que este signo se representa a sí mismo como representando que es la Forma de Juan y Elena» (*OFR,* 2:568).

[28] El planteamiento de Peirce aquí es fuertemente idealista, pero no es equivalente a posturas relativistas como el idealismo semiótico de Derrida, en el que «no hay nada fuera del texto». Posteriormente, veremos cómo su teoría de la percepción y los índices permiten que el objeto dinámico restrinja la interpretación de acuerdo con la Hipótesis de la Realidad que asumió en «La fijación de la creencia».

[29] Estos ejemplos tratan de objetos físicos (el pájaro, el viento) que parecen contradecir lo que dijimos en el párrafo anterior; pero éstos no son casos de comunicación (sino sólo de transmisión de información), ya que el pájaro no forma un interpretante intencional (como veremos a continuación), no hace el nido como signo con la intención de comunicar su existencia.

[30] Liszka, *op. cit*., p. 90.

[31] Short, *op. cit.,* p. 220.

IV. El pragmatismo

En el pensamiento de Peirce se encuentran numerosas reflexiones de primera importancia sobre metafísica, signos, investigación científica y lógica, entre otros temas, pero su legado más importante y consecuente ha sido, sin duda, el pragmatismo. La sencilla máxima que introdujo en «Cómo esclarecer nuestras ideas», de 1878, inició una discusión que dio paso a todo un movimiento que sigue con mucho vigor y vigencia hasta nuestros tiempos. Obviamente, Peirce no pudo haber previsto el desarrollo de su idea y, sin duda, poco de lo que se desarrolla hoy en día bajo el nombre de pragmatismo sería reconocido por Peirce. Muchos libros se han escrito sobre la historia de este movimiento; sin embargo, en este capítulo nos ocuparemos de su inicio partiendo de la máxima que Peirce propuso. Veremos cómo la máxima pragmática se desarrolló como consecuencia de sus investigaciones en la lógica de la investigación, y cómo su planteamiento inicial lo llevó a una posición que rayaba en el nominalismo. William James, en la apropiación y popularización que hizo de la máxima, sobrepasó la línea nominalista, lo cual llevó a Peirce a tratar de esclarecer una interpretación más amplia del pragmatismo en el contexto de su metafísica realista. Pero antes de considerar el pragmatismo propiamente, quiero situar lo que hemos visto hasta ahora en términos de la revisión que Peirce hizo de la problemática de Kant.

La situación de Peirce en el proyecto de Kant

Primero, nuestra evaluación de Peirce no debe interpretarse erróneamente por su tratamiento crítico de Kant. Aun cuando descartó los supuestos cartesianos que se encuentran en la base de la epistemología de Kant para luego forjar algo totalmente distinto, las metas globales de Peirce pueden entenderse plenamente sólo al verse como informadas por las preocupaciones trascendentales de Kant.

Ya hemos visto un ejemplo de esto en la hipótesis de la realidad. La manera en que Peirce argumentó a favor de la hipótesis se parece a la estrategia que Kant empleó en la deducción de sus categorías. Este argumento ha llegado a conocerse como el «argumento trascendental». Su procedimiento consiste en afirmar que cierta posición epistemológica debe ser verdadera para que alguna capacidad o hecho innegable sea posible. Para Kant, era la capacidad autoidentificadora de la «apercepción trascendental», que lleva el flujo de la experiencia a la unidad, la que argumentaba a favor de la idea de que los objetos de la experiencia tienen una sustancialidad y causalidad espacio-temporal.

De manera semejante, Peirce argumenta a favor del papel indispensable que la hipótesis de la realidad juega en el proceso de la investigación al mostrar que es necesario suponerla para que los fines de la investigación se cumplan. Aun cuando critica lo que Kant sostiene sobre la mente, Peirce comparte con él la creencia de que la lógica debe fundamentar la investigación filosófica para que sus resultados no sean corrompidos por la influencia indebida de cualquiera de las ciencias empíricas.

Su hipótesis de la realidad refleja la manera en que Kant caracterizó sus categorías, es decir, que no deben corresponder a nada empírico, o, para usar los términos pertinentes en el contexto de Peirce, que lo real no depende de la voluntad ni de la opinión de ningún individuo. Ambos suponen un mundo objetivo para conocerse, y suponen también que cualquier intento de entender cómo ese conocimiento se logra debe proceder mediante una lógica que dé a la investigación un alcance que no sea restringido por la moda de la teoría psicológica.

La hipótesis de la realidad, sin embargo, es un solo aspecto de la lógica de la investigación y la empleo únicamente como ejemplo para ilustrar cómo manifiesta las mismas preocupaciones que Kant. Karl-Otto Apel ha hecho una labor importante al esclarecer los profundos vínculos que guarda Peirce con Kant, con lo cual corrige una interpretación superficial y nominalista de la máxima pragmática en la que el significado se reduce a un plano naturalizado, empírico y hasta conductista. Apoyándome en la lectura de Apel, quiero anticipar la dirección interpretativa que tomará mi análisis de Peirce con respecto a su transformación de la filosofía de Kant.[1]

Como he mencionado, Peirce dice que «el candado sobre la puerta de la filosofía» no consiste tanto en averiguar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* sino en cómo es posible el mismo razonamiento sintético. La reformulación que Peirce realizó de la pregunta de Kant se inspira en su análisis de la investigación. El proceso cognitivo que en Kant se desarrolla a partir de un *cogito* aislado se encuentra en Peirce transformado en un proceso inferencial entre una comunidad de investigadores. El método científico con el que la investigación procede da a la epistemología de Peirce su carácter falibilista, es decir, el carácter provisional de las creencias que siempre están abiertas a revisión a la luz de nueva evidencia. Esto toma la cuestión de la verdad de nuestros juicios, que para Kant se resolvía por la deducción de las categorías, y lo proyecta hacia el futuro. Para Peirce, la elucidación de la realidad no se da en distintos momentos de juicio, sino más bien se manifiesta en la evolución de nuestros hábitos de creencia, hábitos que cambian y se adaptan, y cuya demostración de «verdad» sólo puede darse en función de la investigación a largo plazo.

De ahí tenemos su pregunta de cómo es posible el razonamiento sintético *mismo*. Debido a la forma kantiana de plantearla, Apel interpreta a Peirce como apropiando los contornos generales del proyecto de Kant. Entonces, si interpretamos a Peirce en el sentido de hacer una especie de filosofía trascendental, debería ser posible ver en este «abrir» de la puerta de la filosofía alguna clase de argumento parecido al de Kant. Desde

luego, los términos serán distintos. En aras de asegurar el fundamento de la formación de juicios, Kant emprendió una deducción de la validez objetiva de las categorías. Para Peirce, sin embargo, los juicios no tienen que ser verdaderos para ser válidos. En la interpretación de Apel, Peirce demuestra su validez en términos de la validez a largo plazo del método por el que se adquieren, a saber, la inferencia y la inducción; por lo que el problema de la deducción trascendental se transforma para Peirce en el problema del fundamento de la inducción.

Kant empieza su deducción con un análisis de la apercepción trascendental y de la unidad sintética de la apercepción. Esta capacidad innegable que Kant identifica, como ya mencioné, es lo que le permite argumentar a favor de sus proposiciones epistemológicas. Para seguir a Peirce en esta interpretación kantiana será necesario identificar algún punto de partida equivalente en el pensamiento de Peirce y luego determinar qué planteamiento epistemológico puede hacer a la luz de ello. Según Apel, este equivalente será su semiótica y la máxima pragmática que se halla en su centro. Pasemos ahora a un análisis de esta célebre idea.

La máxima pragmática

En 1871 Peirce publicó en la *North American Review* una reseña de «The Works of George Berkeley», de Alexander Fraser. Peirce escribió muchas reseñas a lo largo de su vida, y cuando se encontraba en desacuerdo con el autor casi siempre aprovechaba la ocasión para plantear y desarrollar sus propias ideas. En la reseña citada, Peirce discute el debate nominalismo-realismo y en particular su propia posición sobre el realismo escolástico. En el contexto de esta discusión encontramos el desarrollo de ideas que llegarán a constituir el meollo del pragmatismo. Dice:

> Una regla mejor para evitar los engaños del lenguaje es ésta: ¿cumplen las cosas la misma función prácticamente? Entonces, dejemos que las signifique la misma palabra. ¿No la cumplen? Entonces, dejemos que se distingan. Si he aprendido una fórmula expresada mediante galimatías que de alguna manera estimula mi memoria, de modo que me permita en cada caso singular actuar como si tuviera una idea general, ¿qué utilidad posible habría en distinguir entre galimatías, la fórmula y una idea? ¿Por qué usar el término *una idea general* en un sentido tal como para separar cosas que, para todos los fines experienciales, son iguales? [*OFR*, 1:147].

La relación entre significado y fines experienciales ya está muy clara en esta formulación temprana. Sin embargo, después de siete años y mucha reflexión lógica, Peirce presenta su idea no como comentario, sino como tesis propia. Esta tesis aparece en 1878 en su artículo «Cómo esclarecer nuestras ideas». Este escrito sigue a «La fijación de la creencia» y pretende refinar ideas sobre la creencia que Peirce había planteado en ese

primer escrito. Recordemos que la creencia es lo que Peirce llama un hábito. Es una regla o disposición a actuar que guía las decisiones que tomamos de acuerdo con las consecuencias de acción que esperamos. La creencia de que el fuego quema, por ejemplo, es una creencia que se manifiesta en la disposición a mantener las manos lejos del fuego.

Sin embargo, las creencias son a menudo vagas, por lo que han contribuido bastante a disputas filosóficas a lo largo de la tradición. Habla Peirce de «las prolongadas disputas de los filósofos que ninguna observación de los hechos puede resolver, pero en las que, sin embargo, cada parte pretende demostrar que la otra parte está equivocada» (*CP,* 5.6). El problema no son los hechos, como dice Peirce, ni tampoco que una o las dos partes hayan razonado mal, sino que no tienen claros los significados de las proposiciones que expresan sus creencias y sobre las que razonan. ¿Cómo hay que entender los contenidos de una creencia y cómo puede una creencia distinguirse de otra? El problema, como comenté, es una cuestión de significado. ¿Cuáles son las características que lo identifican? En aras de una respuesta Peirce propuso una herramienta, una máxima de pensamiento: «Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto» (*OFR,* 1:180).[2]
Lo que se encuentra en esta afirmación medio confusa es una definición de significado. Cuando estamos dispuestos a actuar de cierta forma, anticipamos consciente o inconscientemente las consecuencias que el actuar de acuerdo con una creencia tendría si lo hiciéramos. Lo que Peirce está diciendo es que el significado reside simplemente en esto, en nuestra concepción de los efectos. Como dice:

> La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito, y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar. Si las creencias no difieren en este aspecto, si alivian la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces ninguna mera diferencia en el modo de tener consciencia de ellas puede hacer que sean diferentes creencias, al igual que tocar una canción en distintas claves no es tocar diferentes canciones [*OFR*, 1:177].

Esta analogía que hace con la música apoya una de las ideas que analizamos en el primer capítulo. Ahí vimos que Peirce insiste en que los fines de la investigación no pueden lograrse por medio de una preferencia subjetiva idiosincrásica. Aquí, Peirce asemeja la creencia a una canción o melodía. El orden particular de tonos que constituyen una melodía lo distingue de otras melodías y lo hace único, al igual que diferentes modos de acción distinguen una creencia de otra. Carl Hausman trata de ampliar la analogía al preguntar: «¿Cuál sería el análogo que una creencia tendría en relación con diferentes claves en las que una canción puede tocarse?»[3] Citando a Peirce, responde que sería el «modo de conciencia» en el que la creencia se sostiene, los

diversos contextos o perspectivas dentro de los cuales una creencia puede funcionar. En la música, aun cuando una clave distinta creará tonos con diferentes sonidos, es el *orden* de los tonos en una secuencia particular, es decir, su patrón, lo que permanece constante a lo largo de diferentes claves. Para Peirce, eso es lo realmente pertinente al distinguir una melodía de otra y confirma la manera en que entiende la resolución de la duda. La creencia que elimina la duda no está determinada por una perspectiva particular ni por cualesquiera condiciones subjetivas, sino por «una regla objetiva, un patrón que no está limitado a circunstancias específicas actuales»,[4] de la misma manera que una canción no está limitada por los tonos particulares de una clave específica.

Aunque el pragmatismo llegó a definir un movimiento y luego una amplia orientación filosófica, nunca fue la intención de Peirce de que fuera más que una herramienta metodológica en el curso de la investigación. «El pragmatismo no es una *Weltanschauung,* sino un método de reflexión cuya finalidad es esclarecer las ideas» (*CP,* 5.13). Lo que tuvo en mente cuando formuló la máxima pragmática fue precisamente estos «modos de conciencia» que contextualizan la creencia. Si la investigación, como una actividad en la que participa una comunidad de investigadores, se caracteriza como una dinámica interactiva en la que creencias se comparan y se analizan, entonces hace falta algún método para eliminar el prejuicio y la parcialidad para que la resolución de la opinión sea firme. Peirce definió este método en la máxima.

Como afirma el título del escrito en el que se plantea, es una manera de esclarecer nuestras ideas, de lograr lo que llamó un «tercer grado de claridad». Su crítica del cartesianismo continúa aquí al hacer alusión a la definición de Descartes sobre la certeza, a saber, que deberíamos aceptar la verdad de una proposición sólo si, de manera *clara* y *distinta,* la percibimos como tal en nuestra mente. La naturaleza exageradamente subjetiva de estos dos grados no es ni remotamente suficiente para la visión filosófica que Peirce está describiendo. Como los tres métodos descartados para fijar la creencia (tenacidad, autoridad y el *a priori*), la definición de Descartes de la certeza no hace caso de la presuposición realista de la investigación, y por tanto es inadecuada para lograr los fines más amplios de la investigación.

Por un lado, el tercer grado de claridad que Peirce espera lograr es metodológicamente distinto de la concepción de Descartes. En lugar de evaluar el estatus de una creencia mediante alguna determinación de un estado mental, la máxima pragmática nos dirige a considerar la creencia en términos de consecuencias concebibles. El criterio no es un sentimiento privado, sino más bien posee la naturaleza de algo público y observable.

Por otro lado, hay una diferencia metafísica. Mientras que la definición de Descartes concierne a la certeza y por lo tanto a la verdad, la máxima de Peirce, no. No pretende ser un criterio de verdad sino de significado o, de forma más precisa, de la distinción de significado. En esta distinción se encuentra revelada la naturaleza verdaderamente revolucionaria de la transformación epistemológica de Kant que Peirce llevó a cabo. Su análisis de la investigación tomó la crítica del conocimiento de Kant al nivel de una

crítica del significado. Es decir, al reubicar el trabajo de la cognición al marco estructural de un proceso de investigación, transformó la pregunta por la verdad en una por el significado, o por el sentido como tal. El papel unificador del juicio en Kant se transfiere al proceso inferencial de la investigación y reaparece en la formación de la creencia. Dejando los juicios de hechos a un lado, la nueva unidad cognoscitiva para Peirce es la formación de creencias. Para usarlas en el curso de la investigación, no es necesario que sepamos su valor de verdad, sino sólo sus límites. En Kant, lo que apoya al juicio en sus determinaciones es la aplicación de las categorías. En cambio, la máxima pragmática es lo que juega ese papel en Peirce, siendo aquella regla mediante la cual las creencias, manifestadas en nuestra disposición a actuar, se disciernen. La máxima pragmática es lo que, mayormente, pone de relieve la nueva visión de Peirce.

Consideremos ahora la formulación de la máxima con más detenimiento. Nuevamente, «considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto». Al considerar el significado de una concepción, Peirce dice que nos fijemos en el objeto de esa concepción, en aquello a lo que la concepción se refiere. En vez de revisar construcciones mentales vagas, Peirce pide que consideremos los efectos, las repercusiones prácticas, del objeto de nuestra concepción. Al concebir estos efectos hay que buscar aquellos que harían una diferencia en nuestras expectativas, en nuestra disposición a actuar. El tema de la máxima en este punto es la concepción de una serie de acciones condicionales que tienen efectos identificables. Al discernir estos efectos, el significado de una idea se vuelve inteligible. El significado para Peirce se manifiesta en hábitos que se diferencian los unos de los otros en la medida en que sus efectos concebibles en la acción difieren. Peirce esclarece esto en el siguiente pasaje: «Para averiguar el significado de una concepción intelectual uno debería considerar cuáles consecuencias prácticas puedan concebiblemente resultar por necesidad a partir de la verdad de esa concepción; la suma total de estas consecuencias constituirá la totalidad del significado de la concepción» (*CP,* 5.9). Peirce escribió lo anterior 25 años después de «Cómo esclarecer nuestras ideas» al luchar por reclamar el sentido de la máxima que originalmente pretendía. El hecho de que la máxima haya escapado de sus manos aterrizando en las de James en una forma alterada se debe en parte al modo ambiguo en el que habló de «efectos» y «repercusiones prácticas», expresiones que se prestan a una lectura positivista o nominalista. En estos escritos tempranos parece que Peirce habla de efectos en términos de la experiencia sensible, de modo que el objeto de la concepción se reduce a efectos sensoriales. Esto haría que el significado fuera algo particular e idiosincrásico, mas no general, que es como Peirce lo entendía. Años después criticó la insuficiencia de su formulación inicial, pero el daño ya estaba hecho. Lo que demuestra mejor la gravedad del problema es el ejemplo proporcionado por Peirce en el que aplica la máxima al término «dureza».

Al aplicar la máxima pragmática al concepto de «dureza» discerniremos aquellos efectos que nuestras expectativas de ella tienen, y que por ende la distinguen de otras cualidades. El significado de dureza, «qué queremos decir al llamar *dura* a una cosa», es: «Evidentemente, que no será rayada por muchas otras sustancias. Toda la concepción de esa cualidad, como de todas las demás, reside en sus efectos concebidos. No hay en absoluto ninguna diferencia entre una cosa dura y una cosa blanda mientras no se sometan a prueba» (*OFR,* 1:180). Lo que Peirce describe en este pasaje es una prueba real y concreta que se lleva a cabo de modo que el significado de «dureza» (cuando lo aplicamos a un diamante, por ejemplo) sería todas aquellas consecuencias experimentadas mediante el proceso de probar nuestras expectativas. Parece que está confundiendo el significado con los efectos sensibles que resultan de algún procedimiento de prueba.

Peirce investiga con más profundidad las consecuencias de la máxima al considerar una situación donde un diamante es cristalizado dentro de una almohadilla de algodón suave, quedándose allí hasta que se queme por completo.

> ¿Sería falso decir que el diamante era blando? Esta pregunta parece tonta […] [sin embargo] en el presente caso podemos modificar nuestra pregunta, y preguntar qué es lo que nos impide decir que todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que son tocados, cuando su dureza se incrementa con la presión hasta que son rayados […] no habría ninguna *falsedad* en tales modos de hablar [*OFR*, 1:180].

Con esto Peirce se coloca muy cerca de una posición nominalista. Para el nominalismo, la generalidad o universalidad de los términos no corresponde a nada real, sino que constituyen sólo una mera conveniencia mental en nuestro trato con la realidad. A la luz de esto, no es difícil ver cómo James llegó a la interpretación psicológica que dio a la máxima pragmática; asimismo podríamos preguntarnos cómo es que Peirce llegó a afirmar semejantes cosas dada su crítica al psicologismo en sus escritos tempranos. Quizá se debió en parte a la influencia de sus amigos del Metaphysical Club, quienes sostenían posturas en cierta medida nominalistas. Cualquiera que fuera el caso, Peirce claramente lamentó haber usado el ejemplo. En los últimos años del siglo, mientras reorientaba su idea, ahora llamada pragmaticismo,[5] hizo referencia a ese ejemplo en el contexto del trabajo hecho en los años transcurridos desde entonces sobre la metafísica de la evolución y la estructura de las ciencias normativas.

Peirce da otro ejemplo que ilustra con más claridad los parámetros que originalmente quería que tuviera la máxima. Dice: «Decimos que el tintero sobre la mesa es pesado, [con lo que] queremos decir simplemente que, si su soporte se quitara, caería al suelo. Quizá nunca sucederá en absoluto —y sin embargo decimos que realmente es pesado

todo el tiempo» (*CP,* 7.341). Volviendo al ejemplo del diamante, lo que esta afirmación implica es que no concebimos su dureza sólo cuando intentamos rayarlo con algo. Peirce quiere decir que cuando empleamos la máxima, el significado no está determinado por alguna prueba efectiva, sino por una ley real manifestada por los efectos que *resultarían* si lo probáramos. Emplear la máxima consiste en hacer un experimento de pensamiento que gira en torno al uso de condicionales contrafácticas, mas no de pruebas reales, para explicar el significado.

Peirce distingue la predicación de cualquier cualidad, tales como dureza o suavidad, de su aprehensión intelectual como concepto:

> Los conceptos intelectuales […] conllevan esencialmente alguna implicación concerniente a la conducta general o bien de algún ser consciente o bien de algún objeto inanimado, y por tanto transmiten más, no meramente que cualquier sentimiento, sino más, también, que cualquier hecho existencial, a saber, los «*actuarías*» *[would-acts]* de la conducta habitual; y ninguna aglomeración de acontecimientos actuales puede llenar nunca el significado de un «*sería*» *[would-be]**
> [*OFR*, 2:485].

En una serie de conferencias que dio en Harvard en 1903 sobre el pragmatismo, Peirce expresó este carácter condicional de la máxima de una forma muy técnica:

> El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico expresable en una oración en modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si lo tiene, radica en su tendencia a aplicar una máxima práctica correspondiente expresable como una oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo [*OFR*, 2:195].

«El tintero es pesado», por ejemplo, es una oración en modo indicativo; sin embargo, dice que es una forma confusa de pensar la naturaleza del tintero. Para entender su significado hay que convertir la oración en una condicional de modo que sirva para un posible experimento práctico: «Si el soporte del tintero se quitara, caería al suelo». El significado es, por lo tanto, algo general, no particular, y en nuestro uso de la máxima se revela no en función de algún acto en particular, sino en función de los *hábitos* que guían dicho acto. John Dewey aclara bien la distinción entre Peirce y James al respecto cuando dice:

> Se podría decir que [James] amplió el campo de aplicación del principio al sustituir consecuencias particulares por la regla o el método general aplicable a experiencias a futuro. Pero en otro sentido esta sustitución delimitó la aplicación del principio, debido a que destruyó la importancia que Peirce atribuía a la mayor aplicación posible

> de la regla, o el hábito de la conducta —su extensión a la universalidad. Esto quiere decir que William James era mucho más nominalista que Peirce.[6]

A estas alturas del análisis, lo más inquietante no son sus afirmaciones anómalas sobre el diamante, sino lo que la máxima implica para la hipótesis de la realidad. Al aceptar el método científico, el investigador que Peirce plantea se compromete con una noción de lo real que, al guiar sus inferencias, permanece no afectado por sus idiosincrasias particulares ni por cualquier cosa que piense. Recordemos que, al referirse a lo real, Peirce habla en términos de su lógica de la investigación, en la que lo real no es el mundo constituido por la totalidad de cosas existentes, sino más bien el que conforman la totalidad de las leyes que lo gobiernan, leyes que Peirce prefiere entender como manifestadas en hábitos. Desde luego, los hábitos son creencias u opiniones y lo real no es más que el objeto del conjunto de esas opiniones a largo plazo. «La opinión destinada a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo finalmente es lo que entendemos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real» (*OFR,* 1:186). Lo real, entonces, es de la naturaleza de un pensamiento o una creencia, y el problema que surge aquí tiene que ver con la independencia de lo real. Si lo real que afecta mis inferencias no es más que una aglomeración de otras creencias desarrolladas hasta ahora, entonces ¿cómo puedo tener la confianza de que mi investigación se mueve más allá de perspectivas meramente finitas? ¿Es el objeto representado por la opinión final, es decir, lo real, independiente de esa opinión? La dificultad se profundiza con la siguiente afirmación de Peirce:

> A primera vista, parece paradójico, sin duda, decir que «el objeto de la creencia final, que existe sólo a consecuencia de esa creencia, produce por sí mismo esa creencia» […] El objeto de la creencia existe, es cierto, sólo porque la creencia existe; pero esto no es lo mismo que decir que [el objeto] empieza a existir sólo cuando la creencia empieza a existir [*CP*, 7.340].

¿O sí? La afirmación de Peirce no resulta convincente. Pareciera que el dilema que se encuentra en el ejemplo del diamante surge de nuevo, aunque en este contexto no se resuelve tan fácilmente, ya que no concierne a un aspecto particular de la investigación, sino a la naturaleza de las mismas proposiciones que la fundamentan.

Esta aplicación de la máxima a la hipótesis de lo real señala una dificultad, a saber, si la máxima pragmática compromete a Peirce al realismo que profesaba o a una forma de idealismo. La respuesta de Peirce es producto de un trabajo de más de dos décadas, y mi interpretación de él acudirá a sus escritos sobre las ciencias normativas y la metafísica de la evolución.

Como mencioné, Peirce inicialmente introdujo la máxima como una herramienta metodológica en el proceso de la investigación. Terminamos la discusión sobre la semiótica con el reconocimiento de la distinción entre aquellas inferencias que podemos

controlar y aquellas que no. Las inferencias inconscientes constituyen una gran parte del trabajo de la investigación, pero, como vimos, para que la investigación logre sus fines, es decir, para que el desarrollo fructífero de un signo sobrepase la serie interminable de interpretantes que lo pueden representar, debería prestarse atención a aquellas inferencias que podemos controlar. Peirce consideraba la *inducción* y la *deducción* como más o menos suficientes para el papel que juegan en el control de la investigación. Sin embargo, identificaba el aspecto fructífero y progresivo de la investigación con la *abducción,* con la formación de hipótesis. En mayor parte, Peirce se ocupa del control deliberado de esta actividad y, por lo tanto, la pregunta que surgió al final de nuestro examen de la semiótica fue: entre aquellas hipótesis pertinentes para la explicación de cualquier fenómeno, ¿cuáles han de ser admitidas?

Hasta ahora, hemos interpretado el pragmatismo como una tesis acerca del significado de conceptos, la cual es: «[El pragmatismo es] simplemente un método para averiguar los significados de palabras difíciles y conceptos abstractos» (*OFR,* 2:484). Sin embargo, el pragmatismo hace más que eso. Si volvemos un momento a las categorías de Peirce y a sus antecedentes en Aristóteles y Kant, vemos que las categorías aristotélicas tienen que ver principalmente con la clasificación de términos. En Kant, las categorías conciernen a las formas básicas del juicio, es decir, a la predicación en proposiciones. Peirce transforma la lógica sustancialista de sujeto-predicado que se halla en estos autores en una lógica de relaciones. En semejante lógica, las categorías de Kant ya no pueden hacer válida la información afirmada en una proposición. Como hemos comentado, las formas de inferencia hacen ese trabajo ahora. En vez de enunciarse una proposición de forma apodíctica, se hace de forma conjetural, hipotética:

> Si consideran cuidadosamente la cuestión del pragmatismo, verán que no es más que la cuestión de la lógica de la abducción. Esto es, el pragmatismo propone una cierta máxima que, si es sólida, ha de hacer innecesaria cualquier regla adicional concerniente a la admisibilidad de hipótesis para clasificarlas como hipótesis, es decir, como explicaciones de fenómenos sostenidas como sugerencias esperanzadoras; y además, esto es *todo* lo que la máxima del pragmatismo realmente pretende hacer, al menos en la medida en que se restringe a la lógica y no se entiende como una proposición de psicología [*OFR*, 2:302].

Del juicio proposicional en Kant pasamos a la inferencia argumentativa en Peirce. Y dentro del mismo pragmatismo, el entendimiento de la máxima como una «regla de definición», es decir, el esclarecimiento del significado de palabras difíciles, pasa a formar parte de la lógica más amplia de la abducción como una «regla de inferencia». Entendida en este último sentido, la máxima no nos dice nada acerca de la veracidad de una hipótesis dada. Funciona sólo en el sentido de economizar la investigación, cosa que hace al distinguir y esclarecer sus contenidos. Gracias a ella, uno puede darse cuenta de que dos hipótesis, aparentemente diferentes, pueden decir la misma cosa en última

instancia. Para recalcar, Peirce concibió la máxima en términos meramente metodológicos, como una herramienta. Hablando de aquellos, como James, que entendieron mal la intención de la máxima, dice: «Uno de los defectos que creo que puedan encontrar en mí es que yo hago del pragmatismo una mera máxima de la lógica en lugar de un principio sublime de la filosofía especulativa» (*CP,* 5.18). En parte, aceptó responsabilidad por el malentendido diciendo que su articulación inicial de la máxima fue demasiado cruda. No obstante, toda esta historia es una buena ilustración de la aplicación de la máxima y el valor de la comunidad de los investigadores. El significado de la máxima es explicable en términos de las consecuencias prácticas concebibles que la creencia en ella involucraría. Estas consecuencias se manifestaron en la opinión de James y otros, y por ende Peirce se dio cuenta de la necesidad de corregirla de tal forma que la máxima se apegara más a lo que en realidad quería decir. El signo original de la máxima pragmática se desarrolló y creció como consecuencia de la interacción entre una comunidad de investigadores.

Sin embargo, el refinamiento que Peirce le dio es lo que nos ocupa en este momento. El «filosofar especulativo» que la máxima engendró consistía en la formación de una posición nominalista con respecto a la finalidad del pensamiento. Al enfatizar las consecuencias prácticas, James hizo de la acción concreta (segundidad) el «ser-todo» y el «fin-último» del pensamiento. Pero Peirce objetó:

> Me parece que por el momento soy el único que posee el sistema completamente desarrollado, el cual se encuentra todo articulado y que no puede presentarse de forma apropiada en fragmentos. Mi propia visión en 1877 era cruda. Aun cuando di mis conferencias de Cambridge, realmente no había llegado al fondo de ella ni había visto la unidad de la totalidad [*CP*, 8.225].

Peirce reconoció la necesidad de ampliar el contexto en que el pragmatismo estaba situado para que evadiera la interpretación nominalista de su formulación inicial. La unidad de la que habla resulta de la fundamentación de la máxima en el contexto de las ciencias normativas. En el análisis de la investigación de Peirce, el pragmatismo es la regla con la cual opera la lógica, pero, tras años de reflexión, llegó a la conclusión de que la lógica por sí sola era insuficiente para dar una explicación completa de la investigación. La lógica es una guía normativa en la práctica de la investigación, pero, como sostiene Peirce, se fundamenta en la ciencia más normativa de la ética. Y la ética, a su vez, se fundamenta en la ciencia más normativa de la estética respecto de la cual «no quiero decir leche, agua y azúcar» (*CP,* 8.255).

Al concebir el pragmatismo y la lógica como resultados de investigaciones más básicas en la ética y la estética, Peirce esperaba lograr un grado aún mayor de claridad del pensamiento. El tercer grado de claridad, realizado al emplear la máxima, se centra demasiado en la acción y, como Peirce vio, puede desviar la atención de la investigación:

> La doctrina [la formulación inicial del pragmatismo] parece suponer que el fin del hombre es la acción, un axioma estoico que, para el escritor presente a la edad de sesenta años, no se recomienda con la misma fuerza que se recomendaba a mis treinta. Si se admite, al contrario, que la acción quiere un fin, y que el fin en alguna medida tiene que constar de una descripción general, entonces el espíritu de la máxima misma, que dice que tenemos que considerar la secuela de nuestros conceptos para aprehenderlos adecuadamente, nos dirigiría hacia algo distinto a los hechos prácticos, a saber, a ideas generales, como los verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento [*CP*, 5.3].

Para Peirce, la mera acción es un caso de segundidad, un hecho bruto e individual sin relación, y por ende impotente como portador de significado. La acción es un posible interpretante del pensamiento, pero no es su fin. Para Peirce, la verdadera secuela del pensar se encuentra en el establecimiento de *reglas* de acción o, como ya nos es familiar, hábitos de inferencia. Un hábito es una regularidad, un tercero, y en la medida en que regula eventos futuros, es un *general.* Este general es el fin que Peirce describe antes como lo que la acción quiere, como lo que confiere significado a la acción.

Ahora bien, antes de terminar este capítulo sobre el pragmatismo, quisiera ubicarnos en el esquema de la filosofía de Peirce que vimos en nuestra discusión de las categorías. Recordará que las tres ramas son:

1) Fenomenología.
2) Ciencias normativas.
  a. estética
  b. ética
  c. lógica
3) Metafísica.

Ya hemos tratado la fenomenología y su producto, las categorías. En nuestra discusión de la semiótica y el pragmatismo hemos estado en el apartado de la lógica. Antes de pasar a las otras dos ciencias normativas y posteriormente a la metafísica, quisiera resaltar el papel icónico e indexical en la investigación. Debido a la gran importancia que tiene lo simbólico, la generalidad y la terceridad en su pensamiento, pareciera que, al igual que Hegel, estos elementos de primeridad y segundidad quedan *aufgehoben,* pero no es así. Rechazando cualquier tipo de dualismo, nominalismo o materialismo, la posición metafísica de Peirce es netamente idealista, tal como se puede apreciar en los escritos de 1868 donde reconoce la realidad únicamente del pensamiento o los signos en términos de la terceridad. Como comentan Houser y Kloesel:

> Este universo era la única realidad que Peirce el idealista había admitido hasta alrededor de 1890, cuando aceptó la realidad de los segundos, el universo de los hechos (influido por Escoto). Finalmente, en 1897 amplió su realismo en desarrollo

para aceptar la realidad de los primeros, el universo de la posibilidad (influido por Aristóteles) [*OFR,* 1:25].

En «La fijación de la creencia» vimos que «la hipótesis de la realidad», que el método científico supone, es necesaria para que las creencias tengan que ver con algo permanente, más allá de la idiosincrasia humana. Ésta es la idea de la madre naturaleza enseñándonos nuestros errores. El peligro de la semiosis ilimitada que vimos en el capítulo anterior requiere que haya algún mecanismo para que esa realidad en efecto nos pueda enseñar. La respuesta reside en lo que Peirce dice sobre la naturaleza de la percepción y el papel de lo indexical.

Otro elemento que responde a ese peligro es el carácter icónico o diagramático del razonamiento. Frege y Peirce, de forma independiente, inventaron la lógica moderna al elaborar una notación capaz de expresar relaciones complejas. Además de su notación simbólica/algebraica, Peirce elaboró una notación gráfica/diagramática, que no sólo expresaba mejor la dinámica del razonamiento, sino que proporcionaba, según Peirce, una forma de modelar objetivamente las relaciones sobre las que se razona, evitando así la «cámara de resonancia» simbólica de la que padecen semiologías contemporáneas relativistas. Pasemos, entonces, a revisar cómo la iconicidad y la indexicalidad inciden en la investigación y en el crecimiento del conocimiento.

[1] Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce,* La balsa de la Medusa, Madrid, 1997.

[2] Peirce comenta que habló de esta idea del pragmatismo en público por primera vez en 1871, en las sesiones del Metaphysical Club en las que participaba (OFR, 2:535).

[3] Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 37-38.

[4] *Ibidem,* p. 38.

[5] Peirce introdujo este término en su escrito de 1905 «Qué es el pragmatismo» en el contexto de una discusión de las varias interpretaciones de su concepción original. «Entonces, el autor, encontrando a su criatura del "pragmatismo" así promovida, siente que es hora de dar un beso de despedida a su niño y de abandonarlo a su más elevado destino, mientras que para el propósito preciso de expresar la definición original tiene el gusto de anunciar el nacimiento de la palabra "pragmaticismo", que es lo suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores» (*OFR,* 2:415).

* Aquí se traducirá *would-acts* por *actuarías* y *would-be* por *sería,* a diferencia de lo usado en *OFR: actos posibles* y *posible,* respectivamente. [E.]

[6] John Dewey, «The Development of American Pragmatism», en *Philosophy and Civilization,* Capricorn Books, Nueva York, 1963, p. 14.

V. La percepción y el razonamiento diagramático

Un sistema de categorías filosóficas es, por definición, universal en su aplicación. Sin embargo, pareciera que Peirce minimiza la primeridad y la segundidad en favor de la terceridad, rayando así en el pecado del que había acusado a Hegel. Hemos visto cómo Peirce transformó la interpretación empírica de la máxima pragmática, cuyos efectos prácticos se entendían en términos de la segundidad, en algo que enfatizaba lo contrafáctico, los efectos que se *darían,* y por lo tanto la terceridad. En la relación sígnica vimos que el objeto no es algo físico, sino que es de índole conceptual. Esto, junto con su enérgico y sostenido rechazo del nominalismo, parece apuntar a una visión dominada por la terceridad y lo racional: «La única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo: que la materia es mente desvirtuada, convirtiéndose los hábitos inveterados en leyes físicas» (*OFR,* 1:338).

La *inteligibilidad* del universo depende sin duda de la terceridad, pero los errores también son inteligibles. Si deseamos eliminar creencias erróneas, hay que aceptar la hipótesis de la realidad y dejar que la Madre Naturaleza incida en el desarrollo de los signos. Su modo de hacer esto es a través de la experiencia. «El que una creencia se rompa puede deberse únicamente a una experiencia novedosa, sea interna o externa. Ahora, una experiencia que podría suscitarse de forma voluntaria no sería una experiencia» (*CP,* 5.524). Este último tipo de experiencia se daría de forma mediada a través de pensamientos o recuerdos, y por lo tanto sería triádica. Sin embargo, Peirce entiende la experiencia principalmente en términos del choque y la obligación, es decir la segundidad, como aquello que la vida nos obliga a pensar. «Y naturalmente, no se puede aprender nada de un experimento que resulte precisamente como se había anticipado. La experiencia nos enseña todo lo que se digna enseñarnos por medio de sorpresas» (*OFR*, 2:215). La sorpresa y la coacción se comunican no de forma triádica a través del pensamiento, sino de forma diádica en la percepción.

> Los elementos de todo concepto entran en el pensamiento lógico por la puerta de la percepción y salen por la puerta de la acción animada por un propósito, y todo lo que no pueda mostrar su pasaporte en esas dos puertas debe ser detenido por la razón como no autorizado [*OFR*, 2:309-10].

Como científico, Peirce no puede negar el papel de lo empírico en la cuenta que da de la investigación y la verdad. La noción de una realidad independiente de la idiosincrasia de un individuo o colección de individuos es necesaria para que la interpretación tenga un freno no subjetivo, para que la diversidad de opinión converja. Sin embargo, su

crítica a la intuición cartesiana pone límites a cómo puede entender la operación de este freno. Para un nominalista o empirista, el freno que opera para conducirnos al conocimiento certero reside en la facultad receptiva de la percepción en la que intuimos de forma directa los caracteres objetivos del mundo que conocemos. Al rechazar el papel de la intuición en la cognición, optando más bien por la inferencia, Peirce parece quedarse encerrado en el idealismo que de hecho él mismo profesa. ¿Cómo puede plantear el papel de la percepción de manera que evite, por un lado, el insostenible fundacionalismo empirista (intuición inmediata), y por el otro, el puro simbolismo racional (inferencia mediata)? En el capítulo sobre semiótica dijimos que el índice se relaciona de forma directa con el objeto, por lo que la inferencia simbólica de signo en signo puede romperse, pero aun así los índices son signos que forman proposiciones; aun así son cognitivos. ¿Cómo pasar del choque o sorpresa no cognitiva de la experiencia, como segundidad, a los signos proposicionales de la terceridad?

Kant, al reconciliar el empirismo y el racionalismo, se encontraba en una situación muy parecida, la de cómo aterrizar lo racional del entendimiento en lo empírico de la sensibilidad. Aunque Peirce ha desechado su respuesta apriorística, conserva la distinción. El conocimiento tiene que contar con un aporte conceptual y uno perceptual. En vez de la sensibilidad y el entendimiento, en Peirce se trata del *percepto* y el *juicio perceptual*.[1]

Del percepto al juicio perceptual

El percepto es lo que se presenta ante los sentidos de forma directa y bruta. Corresponde a lo que la tradición llama un dato sensorial, el resultado inmediato del efecto de ejercerse el mundo circundante sobre los sentidos. Lo que se presenta, aquello de lo que tenemos conciencia, no es ningún objeto reconocible que podría clasificarse, sino una totalidad cualitativa. Peirce da como ejemplo una silla amarilla con un cojín verde (*CP,* 7.619). Al abrir usted los ojos y verla ahí en su estudio, lo que ve en primera instancia no es una silla, sino una serie de «cualidades de sentimiento o sensación». Su campo visual se llena principalmente de ciertas sensaciones o *qualia*, los colores de amarillo y verde, ocupando diferentes porciones del mismo.

El percepto contiene, por ende, un elemento de primeridad. Incluye también elementos de segundidad, con respecto del mismo percepto y con respecto también del individuo que lo percibe. Los diferentes elementos de primeridad se presentan relacionados de cierta forma, relativos los unos a los otros. Si la silla es «amarilla con un cojín verde, eso es bastante distinto de ser verde con un cojín amarillo». Las relaciones diádicas que guardan las partes del percepto son elementos de segundidad. Pero más que eso, el carácter de segundidad se manifiesta en la relación del percepto con quien lo percibe. El percepto se impone sobre uno, de modo que la única manera de escaparse de él es

cerrando los ojos. Sin embargo, «Si uno *ve,* no puede evitar el percepto». Las imágenes que uno puede conjurar con la imaginación son una función de la voluntad y pueden ser despachadas, pero los perceptos no pueden tratarse de esta forma.

Siendo el percepto una mera presentación, no es en absoluto proposicional (las proposiciones son representaciones), y por lo tanto no está sujeto a ser verdadero o falso, ni de ser creído o no.

> La silla que aparentemente veo no profesa nada en absoluto, en esencia no encarna ningún tipo de intención, y no está en lugar de nada. Se impone sobre mi mirada; pero no como sustituto para otra cosa, no «como» nada. Simplemente toca la puerta de mi alma y se para ahí en la entrada [*CP*, 7.619].

Hay un dicho que dice que no vemos, sino que vemos *como*. Es decir, no vemos campos colorados, sino que los vemos como algo, una silla, por ejemplo. En el contexto kantiano, nunca vemos la multiplicidad tal cual, sino que la vemos ordenada por las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. En esta cita, Peirce dice que el percepto no es *como* nada. Sin duda, no tenemos conocimiento del percepto, sino sólo experiencia, y la experiencia, como hemos visto, es un asunto de segundidad, cosa que se da principalmente en el choque, en la sorpresa, en lo inesperado. Aunque gran parte de nuestra conciencia sea una conciencia de algo *como* algo, el percepto figura como la base directa de nuestro contacto con el mundo. Al no ser el percepto un sustituto o una representación de otra cosa, no encierra razón alguna. Es decir, a diferencia de los juicios o inferencias que son mediados por una razón argumentativa, el percepto simplemente se presenta de forma bruta. Con esta caracterización, Peirce define la percepción como aquello «donde un contenido cualitativo positivo se impone sobre la consciencia *[acknowledgement]* de uno sin ninguna razón ni pretensión a una razón» (*CP,* 7.623).

La razón que se le agrega, por así decirlo, y que lo hará formar parte del pensamiento, comienza con el juicio perceptual. Del percepto que tiene Peirce de la silla surge un juicio. Dice: «Una vez con un percepto, lo puedo contemplar, y decir a mí mismo: “Eso parece ser una silla amarilla”» (*CP,* 7.626). Aunque el juicio hablara de «ver» o «percibir» una silla amarilla, esa afirmación no sería un percepto, sino un juicio sobre un percepto. «Por juicio perceptual entiendo un juicio que afirma en forma proposicional cuál es el carácter de un percepto que esté directamente presente ante la mente» (*OFR,* 2:216). Siendo proposicional, el juicio perceptual constituye una representación del percepto. Pretende *decirnos* lo que percibimos, mientras que el percepto no pretende nada más allá de su directa y singular presentación. Cualquier juicio perceptual contiene elementos generales, como «silla» y «amarilla», los cuales permiten la deducción de proposiciones universales a partir de ellos, lo cual, a su vez, permite que el juicio perceptual pueda fungir como «el punto de partida o primera premisa de todo pensamiento crítico y controlado» (*OFR*, 2:294).

Sin embargo, el tránsito del percepto al pensamiento lógico no es tan fácil. El juicio perceptual es, en efecto, una proposición, pero se distingue de una como «Sócrates es mortal». Esta última representa las *premisas* del célebre silogismo y las puede representar porque se deriva de forma lógica, como una inferencia deductiva. Lo que el juicio perceptual representa, en cambio, no es una premisa o serie de premisas anteriores, sino la muda singularidad del percepto. Los juicios no-perceptuales nadan en un mar de terceridad, saltando inferencialmente entre sí. Para que tengamos algún contacto con el mundo «real», algunos de esos juicios o proposiciones, para que sirvan de primeras premisas, tienen que ser el resultado de un salto sobre la brecha entre la primeridad y segundidad del percepto a la terceridad del mundo proposicional. En otras palabras, ¿en qué consiste la base sobre la que el juicio perceptual representa el percepto? Por lo que hemos visto, y como Peirce sucintamente responde, «El juicio perceptual no representa al percepto de forma lógica» (*CP,* 7.628). En términos semióticos, no es un símbolo del percepto; sin embargo, algún tipo de signo del percepto ha de ser ya que nos dice algo sobre él. Peirce dice que tampoco puede ser una copia o icono del percepto. «Por supuesto, el percepto no es en sí mismo un juicio, ni tampoco puede un juicio asemejarse en ningún grado a un percepto. Es tan distinto de él como las letras impresas en un libro donde se describe una Madonna de Murillo lo son del cuadro mismo» [OFR, 2:216].Las palabras «silla» y «amarilla» no guardan parecido alguno con la forma y el color que se dieron en el percepto. «Queda una sola manera en que puede representar el percepto; a saber, como un índice, o verdadero síntoma.» El juicio «Sócrates es mortal» se deriva de forma racional y necesaria, pero el juicio perceptual no; se deriva de manera ciega y singular, como la acción de una veleta o un termómetro. El juicio perceptual, entonces, es como una proposición híbrida; es general y por lo tanto racional; sin embargo, es determinado indexicalmente, lo cual significa que no hay *razón* para lo que dice sobre el percepto. Lo que suscita el *qualia* «amarillo» en el percepto es el predicado «amarillo», pero no de forma representativa. El predicado, de hecho, se refiere a lo que Peirce describe como «una especie de fotografía compuesta de todos los amarillos que [uno] haya visto» (*CP,* 7.634). Lo que más impera en la relación percepto-juicio perceptual es la indexicalidad y, por tanto, la falta de racionalidad en la determinación.

Las ilusiones ópticas muestran muy bien esta afinidad. Peirce usa el ejemplo de estar sentado en un tren y ver que un tren en los rieles de al lado empieza a moverse. Con base en el percepto, juzgamos invariablemente que nuestro tren está moviéndose. Aun cuando nos damos cuenta de que el otro tren es el que se mueve, persiste la ilusión. Peirce va al meollo de la relación entre el percepto y el juicio perceptual con lo siguiente: «Decir, entonces, que el juicio perceptual sea un síntoma infalible del carácter del percepto significa sólo que de alguna manera inexplicable nos encontramos impotentes, en la presencia del percepto, de negarle nuestro consentimiento; y no hay recurso de apelación contra ello» (*CP*, 7.628). Gracias a este carácter impositivo, Peirce considera que la diferencia entre los dos es tan minúscula, desde un punto de vista lógico, como para ser

insignificante. Por eso acuña una palabra, *percipuum,* para significar el percepto tal y como se interpreta inmediatamente en el juicio perceptual. «El *percipuum,* entonces, es lo que se impone sobre su consciencia *[acknowledgement],* sin ningún por qué, de modo que si cualquiera le pregunta por qué [el *percipuum*] le parece tal y cual, lo único que puede decir es: "No lo puedo evitar. Así es como lo veo"» (*CP,* 7.643).

La finalidad de esta discusión sobre la percepción es saber cómo podemos aprender de la experiencia, pues «La investigación tiene que reaccionar contra la experiencia para que la nave sea propulsada a través del océano del pensamiento» (*CP,* 8.118). Hasta ahora, pareciera que la descripción del percepto y el juicio perceptual, unidos bajo el concepto del *percipuum,* daría la razón a la teoría sensacionalista del empirismo, y más generalmente al nominalismo. En este planteamiento, que Peirce enérgicamente rechaza, el conocimiento se basa en los datos sensoriales inmediatamente presentes en la experiencia. La fuente y justificación del conocimiento reside en la percepción directa de particulares, por lo que el razonamiento o terceridad es una añadidura nuestra que meramente facilita nuestro manejo del entorno en lugar de ser constitutivo del mismo.

No obstante, aun cuando Peirce quisiera utilizar lo argumentado hasta ahora para abogar en favor de una posición netamente empirista/nominalista, pronto se encontraría con un dilema irresoluble. Como bien aclara Hookway, si la realidad no es más que la particularidad de lo que encontramos en la facultad pasiva de la percepción, ¿qué papel le queda a la cognición para proporcionarnos conocimiento sobre esa realidad? El juicio perceptual, que por ser proposicional es cognitivo, no guarda ninguna relación *epistémica* con el percepto. Si es así, entonces

> no podemos confiar en el razonamiento para eliminar o corregir errores que puedan emerger en cierta etapa de la investigación, ya que cualquier auto corrección que dependa de proposiciones generales es sospechosa. La única manera de mantenernos en contacto con la realidad es salir lo menos posible de la seguridad de nuestras intuiciones.[2]

Dado que el razonamiento no es una opción, el nominalista sólo puede volver a la percepción, al percepto, para corregir los errores; pero lo que verá es simplemente otra sorda presentación de cualidades totalmente carente de caracteres generales o de terceridad. Sin embargo, es precisamente la generalidad lo que hace falta para comparar el percepto presente con el anterior y de esta forma identificar el error. Con la ayuda de la memoria y con la referencia a una cualidad, dos cosas pueden compararse sólo si existe también una representación mediadora que juzgue el primer percepto como una representación, o no, del segundo percepto. Semejante representación es forzosamente general, recurso al que la mala metafísica del nominalista renuncia de antemano. Para colmo, Peirce dice que fenomenológicamente «no hay diferencia entre una percepción real y una alucinación, tomadas en sí mismas» (*CP,* 7.644). Desde luego, no ayuda en nada volver al percepto para distinguir lo verdadero de lo ilusorio.

Entonces, ¿cómo escapa Peirce de este dilema que hemos planteado? La respuesta tiene que residir en su diferencia con el nominalista, y eso consiste en su insistencia en la realidad de la terceridad. Dado que la generalidad de la cognición no está en disputa, Peirce tiene que mostrar cómo, a pesar del carácter forzado y bruto del *percipuum,* puede haber un elemento de generalidad en la percepción para así poder distinguir entre lo real y lo ilusorio. Al mismo tiempo, no puede remediar los defectos del nominalismo al ir al otro extremo de una especie de idealismo total.

> Pero tenemos una experiencia directa de las cosas en sí mismas. Nada puede ser mayormente falso que [la idea de que] podemos experimentar sólo nuestras propias ideas. De hecho, eso es, sin exageración, el ejemplo vivo de toda falsedad. Nuestro conocimiento de las cosas en sí mismas es enteramente relativo, eso sí; sin embargo, toda experiencia y todo conocimiento es conocimiento de aquello que es, independientemente de ser representado [*CP,* 6.95].

El pensamiento humano es un flujo de ideas y representaciones, de juicios que se infieren con base en juicios anteriores. Si todo juicio se infiere de esta manera, no habrá forma de establecer un vínculo con las cosas en sí mismas. El punto medio entre el nominalismo y un idealismo de este tipo es un juicio que no sea inferencial sino perceptual.

Ya hemos hablado del carácter forzado del *percipuum,* del hecho de que uno no puede evitar ver lo que ve. Esto es importante para el argumento de Peirce porque pone un límite al pensamiento lógico. La lógica rige el proceso inferencial que compone los argumentos; distingue entre inferencias buenas y malas. Esta distinción, como en la ética en general, sólo tiene sentido si podemos *controlar* las inferencias que hacemos. Peirce dice que «la lógica termina donde el autocontrol termina» (*OFR,* 2:273). Si el *percipuum* se impone sobre nuestra conciencia de modo que no podemos controlar cómo se nos presenta, entonces el juicio que expresa no tiene que ver con el control lógico, y por lo tanto tenemos un juicio relacionado no con el flujo de nuestras ideas, sino con la cosa misma. En pocas palabras, tenemos algo que puede fungir como una primera premisa para nuestro razonamiento.

Sin embargo, persiste el problema de cómo este juicio perceptual pretende representar al percepto. Hemos establecido que no lo hace con base en una inferencia lógica ni tampoco como copia del percepto. Volviendo a la cuestión de la alucinación, Peirce dice que la diferencia entre ella y la percepción real es que «las predicciones racionales basadas en la alucinación tenderán a ser falsificadas […] mientras que predicciones verdaderamente sólidas basadas en percepciones reales se supone que nunca serán falsificadas» (*CP,* 7.644). No sorprende que Peirce proponga evaluar la pretensión de representación del *percipuum* de forma experimental. Aunque el proceso de formar el juicio perceptual sea infalible (por ser incontrolable), esto no significa que no sea posiblemente erróneo. Hay que ponerlo a prueba. A diferencia del nominalista, quien

prueba el juicio al relacionarlo con su origen causal en el percepto, Peirce lo prueba por sus efectos a futuro.

> El juicio perceptual «Esta silla parece ser amarilla» tiene vagamente en mente muchas cosas amarillas […] y lo que quiere decir es: «Tome cualquier cosa amarilla que guste y encontrará que, al compararla con esta silla, coinciden bastante bien en cuanto al color» [*CP*, 7.632].

El juicio perceptual resulta ser una «pequeña teoría» o hipótesis sobre el percepto. En estas líneas, vemos que Peirce *deduce* las consecuencias de la *hipótesis* (el color de la silla coincidirá con el color de otras cosas que hemos catalogado como amarillas) y menciona el experimento o *inducción* (la comparación) que tendría que llevarse a cabo para probar las consecuencias. Tanto Peirce como el nominalista acuden a la experiencia para justificar el juicio perceptual. La diferencia es que el nominalista lo hace con base en la experiencia inmediata (segundidad), mientras que Peirce lo hace de forma mediata (terceridad). Como bien comenta Forster: «[La cuestión] de si la subsunción de un percepto bajo un hábito general en un juicio perceptual resulte en una representación verdadera de cómo son las cosas se determina al actuar de acuerdo con el juicio y al ver si ocurren los efectos prácticos que predice».[3]

Los conceptos del pensamiento lógico entran por la puerta de la percepción no de forma inmediata, sino mediata. En líneas anteriores dijimos que Peirce tendría que mostrar que hay elementos de generalidad en la percepción. Eso lo ha hecho, pero no al identificar algo general en la cosa bruta particular. Cuando habló de «nuestro conocimiento de las cosas en sí mismas», no quiso decir que tengamos conocimiento de un objeto en su singularidad, sino que se refirió al conocimiento de algo al margen de ser representado. No tenemos conocimiento de singulares, pero sí de la conducta general de los mismos. Lo que es importante entender es que esa generalidad no se impone por la persona que juzga, como dice el nominalista. El argumento de éste es tan sólido como el que sostuviera que el peso de un objeto puesto en una báscula fuera creado por la báscula misma y transmitido al objeto. Lo que la báscula mide y lo que el investigador conoce es el objeto en sí mismo *no* en su singularidad, sino en las relaciones que guarda con su entorno al margen de ser representado, relaciones que podemos conocer a través del tipo de experimento que describe Peirce. Recuerde que lo que conocemos de la «cosa en sí misma» es algo que la experiencia nos enseña en ese experimento, y ya sabemos que la experiencia enseña a través del choque y la sorpresa. Por la misma razón de que uno no puede darse cosquillas a sí mismo, uno no puede ser sorprendido por consecuencias que derivaran de la imposición de sus propias ideas sobre el objeto.

Las proposiciones cotarias

El estrecho vínculo entre el juicio perceptual y la inferencia hipotética es el tema con el que Peirce cerró las conferencias que dio en Harvard sobre el pragmatismo. En las últimas dos, «La naturaleza del significado» y «El pragmatismo como lógica de la abducción», plantea tres proposiciones que llama «cotarias» (del latín, *cotis*, piedra de amolar), las cuales cree que ponen el filo en la máxima del pragmatismo.

La primera es «*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*» (*OFR,* 2:293), es decir, toda concepción proviene de juicios perceptuales, «de modo que podemos decir que todas nuestras ideas son ideas perceptuales» (*OFR,* 2:290). Peirce reconoce que esto suena a sensacionalismo, como ya habíamos comentado; sin embargo, esa postura se evita al considerar las otras dos. La segunda dice que «los juicios perceptuales contienen elementos generales». Estas primeras dos proposiciones expresan lo que hemos visto hasta ahora en la discusión.

> La tercera proposición cotaria es que la inferencia abductiva se funde gradualmente con el juicio perceptual sin ninguna línea nítida de demarcación entre ellos; o en otras palabras, hay que considerar nuestras primeras premisas, los juicios perceptuales, como un caso extremo de inferencias abductivas, de las que difieren al estar absolutamente más allá de la crítica [*OFR*, 2:294].

Si no fuera por la imposibilidad de criticar un juicio perceptual, no guardaría diferencia alguna con la abducción. Peirce ilustra la íntima relación entre los dos con el ejemplo de esta ilusión visual (figura V.1). Al principio, uno parece ver los escalones desde arriba. Así se nos presenta y no lo podemos evitar. Con el tiempo, la perspectiva cambia abruptamente y parece que uno los ve desde abajo. Estos cambios de perspectiva se darán cada vez más rápidos hasta que uno podrá verlos desde la perspectiva de su gusto. Así, «[uno] habrá convertido un *percipuum* incontrolable en una imaginación controlable mediante un breve proceso de educación» (*CP,* 7.647). Ilusiones de este tipo, que muestran la facilidad con la que uno pasa de lo incontrolable a lo controlable, son las que nos enseñan que «esos fenómenos son verdaderos lazos de conexión entre abducciones y percepciones» (*OFR*, 2:296). En pocas palabras, lo que Peirce muestra aquí es que la percepción es interpretativa.

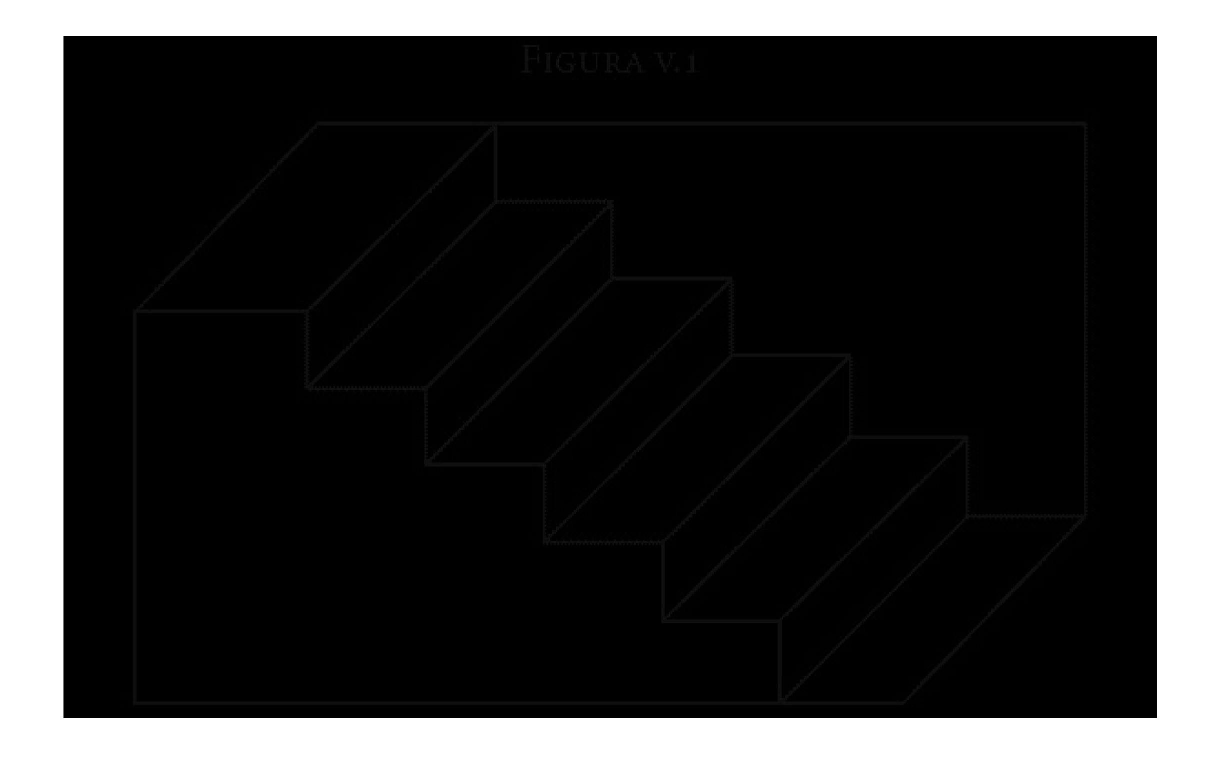


Figura v.1

Habiendo establecido esta conexión, Peirce procede a hacer explícita su relación con su intento de probar su doctrina del pragmatismo. Las hipótesis, como sabemos, tienen que ponerse a prueba en la inducción, la cual

> consiste en comparar las predicciones perceptuales deducidas de una teoría con los hechos de la percepción que han sido predichos […] Parece entonces que una concepción sólo puede admitirse en una hipótesis en la medida en que sus posibles consecuencias sean de naturaleza perceptual, lo que concuerda con mi máxima original del pragmatismo hasta donde llega [*OFR,* 2:292].

Además de considerar las implicaciones lógicas del juicio perceptual como proposición, es decir, la generalidad que encierra por su carácter predicativo y su función como una abducción no controlada, Peirce se fija en el mismo carácter fenomenológico de la percepción, en cuanto a la temporalidad que implica, para mostrar que «la generalidad, la terceridad, fluye a raudales sobre nosotros en nuestros mismos juicios perceptuales» (*OFR,* 2:273).

Para Peirce, la percepción es algo que ocupa tiempo, y el tiempo es un continuo. Sobre el concepto del tiempo en Kant opina: «Kant dio en el clavo cuando dijo que toda parte de un lapso de tiempo era un lapso de tiempo […] [por lo que] el tiempo en tanto intuido no consta de partes o instantes últimos. Comparto esta opinión, sustituyendo el *percipuum* por su intuición» (*CP,* 7.652). En la percepción lo que nos confronta es el momento presente. Es concreto y explícito, mientras que el pasado es vago y el futuro lo conocemos sólo por la generalización. «No obstante, en el momento presente estamos directamente conscientes del *flujo* del tiempo o, en otras palabras, que las cosas pueden

cambiar» (cursivas mías, *CP,* 7.649). Dada la continuidad del tiempo, la falta de partes absolutas, el momento presente tiene que considerarse como un lapso de tiempo donde las porciones más tempranas del presente tengan la naturaleza de la memoria, siendo un tanto vagas, y las porciones más posteriores manifiestan la anticipación, por lo que serían un tanto generalizadas. «Si no hay nada, por lo tanto, que sea absolutamente presente […] llegamos muy cerca a la doctrina del sinequismo, que es que elementos de terceridad no pueden del todo evitarse» (*CP,* 7.653). Si el tiempo estuviera compuesto de instantes absolutos, no habría base para la verdad empírica, salvo lo que se dé en un instante dado, pues no habría manera de que un instante hiciera referencia comparativa con otros. Hablando del dualismo nominalista, Peirce dice que ésa es «la filosofía que lleva a cabo sus análisis con un hacha, dejando, como elementos últimos, pedazos aislados de ser» (*OFR,* 2:50). Su sinequismo, en cambio, parte de la continuidad en la que la percepción tiene lugar al relacionarse con un pasado, un presente y un futuro, por lo cual no puede escapar de un elemento importante de generalidad.

La prueba del pragmatismo

Al final del capítulo anterior habíamos dicho que un análisis de la percepción era importante porque, entre otras razones, figura en el intento de Peirce de demostrar la solidez del pragmatismo. Con sus proposiciones cotarias en la mano podemos pasar ahora a considerar su demostración. Para recordar, la máxima dice: «Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto». «El objeto de nuestra concepción» es aquello cuyo significado se quiere esclarecer. Ese significado consiste en «nuestra concepción de [los] efectos […] que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas». En su escrito «Pragmatismo», de 1907 (*OFR,* 2:481-519), trata de demostrar la necesidad de concebir el significado en estos términos. Houser y Kloesel resumen el argumento de la siguiente forma:

1. «Todo concepto y todo pensamiento más allá de la percepción inmediata es un signo.»
2. El objeto de un signo es necesariamente inexpresado en el signo.
3. El interpretante es el «efecto propio total del signo» y este efecto puede ser emocional, enérgico o lógico, pero sólo el interpretante lógico constituye «la aprehensión intelectual del significado de un signo».
4. «Un signo es algo, de cualquier modo de ser, que media entre un objeto y un interpretante, dado que está determinado por el objeto *relativo al interpretante,* y determina también al interpretante *en referencia al objeto,* de tal modo que hace que

el interpretante sea determinado por el objeto a través de la mediación de este “signo”.»
5. El interpretante lógico no corresponde a ninguna clase de objeto, sino que está esencialmente en un tiempo relativamente futuro, lo que Peirce llama un «sería» *[would-be]*. Por tanto, el interpretante lógico tiene que ser «general en sus posibilidades de referencia».
6. Por lo tanto, el interpretante lógico es de la naturaleza de un hábito.
7. Un concepto, una proposición o un argumento pueden ser un interpretante lógico, pero no un interpretante lógico final. Sólo el hábito, aunque puede ser un signo de otra manera, no requiere más interpretación. Requiere acción.
8. «El hábito autoanalizante y deliberadamente formado […] es la *definición viva*, el interpretante lógico final y verdadero.»
9. «*Por consiguiente*, la explicación más perfecta de un concepto que las palabras pueden proporcionar consistirá en una descripción del hábito que ese concepto se calcula que produzca. Pero, ¿de qué otra manera puede describirse un hábito más que por una descripción de la clase de acción a la que da lugar, con la especificación de las condiciones y del motivo?» [*OFR,* 2:41].

Quod erat demostrandum. Esa «descripción de la clase de acción a la que da lugar» no es más que otra forma de hablar de la totalidad de los efectos prácticos concebibles que constituye nuestra concepción de un objeto, tal como lo plantea la máxima pragmática.

Razonamiento diagramático

Empecé este capítulo hablando de la vigencia global de las categorías de Peirce. Por su interés en la investigación humana y el crecimiento del conocimiento, la terceridad (lo simbólico) se resalta. Sin embargo, como hemos visto, la segundidad (lo indexical) juega un papel importante en el contacto que el pensamiento tiene con el mundo que conoce. Ahora quiero considerar más de cerca el papel de la primeridad (lo icónico) en el pensamiento. En la anterior discusión de la percepción, la presentación icónica del percepto fue mencionada, pero el énfasis radicaba más bien en la relación indexical entre él y el juicio perceptual y la generalidad que diferentes aspectos de la percepción implican. En lo sucesivo, no volveremos al percepto, aunque sí al papel de la percepción u observación icónica en el propio razonamiento. Son dos las ideas básicas que analizaremos: una notación lógica que Peirce llamó «gráficos existenciales» y la aliada noción del razonamiento como «diagramático».

Como comenté en la Introducción, Peirce y Frege, de forma independiente, transformaron la lógica aristotélica en la lógica moderna al introducir la teoría cuantificacional y las variables ligadas. Lo que estaba en la base de esta transformación, al menos para Peirce, fue el deseo de buscar una expresión formal de las relaciones o

términos relativos. A diferencia de los términos no-relativos (propios de la lógica aristotélica), la notación de términos relativos es más complicada: «[M]ientras que en la lógica no-relativa la negación sólo divide el universo en dos partes, en la lógica relativa la misma operación divide el universo en 2*n* partes, donde *n* es el número de objetos en el sistema que el relativo supone» (*CP,* 3.221). En nuestra discusión de las categorías, introdujimos el concepto del rema con los ejemplos de «—es mortal", «—ama a—», «—da—a—». El primero es un término no relativo que puede predicarse de objetos singulares. Con respecto a un objeto dado, hay dos posibilidades: es mortal o no. La notación para expresar predicados singulares es muy sencilla. El segundo, «—ama a—», es un ejemplo de lo que Peirce llama un carácter dual y concierne a pares de objetos. Aquí se trata de una relación cuya negación vuelve más compleja la división del universo. De acuerdo con la fórmula en la cita anterior, la negación introduce no dos, sino cuatro posibilidades: 22. El tercero, «—da—a—», es un carácter plural y su negación da ocho posibilidades. Como puede verse, el razonamiento sobre relaciones de estos últimos dos tipos requiere una notación más sofisticada. La cuantificación de variables que estableció la lógica de primer orden fue la respuesta.

Peirce introduce estas ideas en dos escritos principales: «Descripción de una notación para la lógica de relativos», de 1870, y «Sobre el álgebra de la lógica: una contribución a la filosofía de la notación», de 1885. Este último escrito es el que expone la notación en su versión final, por lo que la publicación en 1879 del célebre *Begriffsschrift* le da prioridad a Frege. No obstante, al desconocer Peirce esta obra de Frege, se les otorga a los dos el honor de ser los fundadores de la lógica moderna.

La cuestión de prioridad es lo de menos, ya que lo interesante no es lo que tienen en común —la creación de una notación cuantificacional *simbólica*— sino lo que los distingue, el hecho de que posteriormente Peirce desarrolló una notación *icónica.* Esta notación, lo que llamó sus «gráficos existenciales», no es simplemente otra forma de expresar o representar el razonamiento parecida a la diferencia entre una idea expresada en castellano y la misma idea expresada en alemán. Apunta más bien a una diferencia de raíz acerca de la naturaleza del lenguaje, el mundo, y la relación lógica entre los dos. Para apreciar plenamente las implicaciones filosóficas de la iconicidad sería conveniente esclarecer las consecuencias de los supuestos metafísicos de la tradición fregeana. En un escrito sobre el lugar de Peirce en la historia de la lógica, Jaakko Hintikka ha dejado muy claro este trasfondo.

Basándose en un artículo importante de Van Heijenoort,[4] distingue entre dos formas de entender la naturaleza del lenguaje: «*lenguaje como medio universal* (o *la universalidad del lenguaje*) y *lenguaje como cálculo* (o *el lenguaje como modelo-teorético*)».[5] La lógica de Frege se desarrolla con base en el primero y la de Peirce en el segundo. Ahora bien, la lógica no es más que un lenguaje, y un lenguaje hace referencia a objetos en un mundo o universo. Lo que caracteriza al lenguaje, y por tanto a la lógica, en Frege es que es universal en su alcance. En su notación, los cuantificadores que ligan

variables lo hacen con respecto a *todos* los objetos, de modo que no es posible «salir [del lenguaje] y ver cómo se relaciona con el mundo». Su vínculo con el mundo, la semántica, es por ende inefable. No puede decirse, como decía Wittgenstein, sino sólo mostrarse.[6] Tratándose, por lo tanto, de sintaxis, la notación del *Begriffsschrift* no sólo excluye la cuestión del significado de los objetos que trata, sino también la del significado o interpretación de sí mismo. Como dice Hintikka: «Por consiguiente, [el *Begriffsschrift*] no puede ser teorizado o estudiado de forma sistemática. Tiene que darse por sentado. Es presupuesto, no discutido».[7] Como último, es una notación *simbólica* cuya finalidad es expresar la relación conceptual en el razonamiento. Frege pretende que su lógica sea como un mecanismo en el que las inferencias se deslizan entre sí de forma casi mecánica y apodíctica, sin la necesidad de interpretación de índole no-conceptual, como la intuición. Hintikka cita a Frege: «Una y otra vez, nuestro pensamiento nos lleva más allá del alcance de nuestra imaginación, sin por ello sacrificar el apoyo que necesitamos para nuestras inferencias».[8]

Una comparación interesante puede hacerse entre esta concepción del lenguaje y la naturaleza de la visión. Los ojos son la condición de la vista; si un objeto puede verse, se ve por los ojos y se ve de forma directa e inmediata. Desde luego, los ojos no pueden verse a sí mismos; son simplemente la condición primordial de la vista. De la misma manera que todo objeto es visto por los ojos menos los mismos ojos, todo resultado del razonamiento lógico es inferido, menos el propio lenguaje de la lógica, que es, por así decirlo, intuido o postulado.

Introduzco esta metáfora de la vista porque el mismo Peirce la utiliza para argumentar en favor de la naturaleza inferencial de la cognición. El campo visual, como el campo sobre el que la lógica de Frege se aplica, parece continuo y abarcador. Sin embargo, como señala Peirce, la retina cuenta con un punto ciego. Lo que el ojo ve en esa región es inferido por la mente. La discontinuidad que representa el punto ciego y que hace necesaria la interpretación refleja la naturaleza del lenguaje en Peirce. En vez de ser un medio continuo y universal, el lenguaje es como un cálculo[9] en el sentido de ser susceptible a la interpretación o más bien a la re-interpretación. «Podemos variar la interpretación de nuestro lenguaje, es decir, admitir otros "modelos" para sus proposiciones [distintos] al universo actual. En otras palabras, el lenguaje es re-interpretable como un cálculo.»[10]

Lo que permite que la sintaxis de una notación dada exprese el pensamiento inferencial de forma válida no es tanto su formalismo ni mucho menos su universalidad, sino «las realidades representativas subyacentes», es decir, las consecuencias pragmáticas que implican los objetos sobre los que se razona en la experiencia. Llamar a esta visión del lenguaje «modelo-teorético» significa que el lenguaje funge como modelo de un universo, o de diversos universos, y que no importa usar un formalismo en un contexto y otro en otro contexto siempre y cuando los diversos signos o lenguajes que usamos para modelar desemboquen en efectos prácticos en la experiencia. El modelo-

teorético es, por así decirlo, la marea alta que levanta todos los barcos (y los formalismos lógicos).

Ya dijimos que la notación del *Begriffsschrift* es netamente conceptual en su constitución, y eso en aras de minimizar o eliminar cualquier inferencia que dependa de la observación o la intuición. Peirce insiste en esta distinción debido al desacuerdo que tiene con Kant con respecto al papel de la intuición en la fundamentación de la aritmética. En un famoso ejemplo, Kant afirma que el proceso de sumar 7 + 5 para llegar a 12 no puede hacerse de forma puramente conceptual, sino que se basa en una intuición de contar. Frege, y la tradición que él inicia, rechaza esa idea *tout court.* Por supuesto, la aritmética no puede ser una ciencia empírica, y por lo tanto no puede ser *a posteriori.* Siendo, por ende, *a priori,* ¿se trata de un conocimiento analítico o sintético? Para Kant es sintético; para Frege, analítico, ya que de otra forma el razonamiento matemático incluiría un elemento sensual y de esa forma no podría proporcionar una base sólida y continua en sus pasos para demostrar las verdades de la aritmética.

Los conceptos sin intuiciones son vacíos. En otras palabras, los conceptos *a priori* que no logren vincularse con un contenido empírico no tienen *sentido.* Kant resolvió esta cuestión semántica con el esquematismo, concepto que nos llevará directamente a la noción del razonamiento icónico o diagramático en Peirce. Pero primero tengamos en cuenta que en Kant el esquematismo surge como necesario cuando se trate de la aplicación de los conceptos *puros* en el razonamiento, ya que los conceptos empíricos, como «perro», cobran sentido al derivarse de una imagen mental basada en impresiones sensoriales. La imagen de la que se deriva la aplicación de un concepto puro, en cambio, no puede ser empírica, sino mental, un esquema o esbozo mental que proviene no de la sensación sino de la imaginación.

Semejante esquema es muy parecido a la noción de diagrama en Peirce. Ya hemos visto la necesidad del esquematismo en Kant. La necesidad del mismo concepto en Peirce puede entenderse al considerar una distinción básica que hace entre dos tipos de razonamiento deductivo: el *corolario* y el *teoremático,* diferencia que corresponde en general a la distinción analítica/sintética. En cualquiera de los dos se deduce una proposición. En el corolario se deduce únicamente a partir de conceptos generales donde los términos están explícitamente definidos.[11]

> Si se toma la tesis de un corolario, esto es, la proposición a ser probada, y se analiza cuidadosamente su significado al sustituir por cada término su definición, se encontrará que su verdad se sigue de manera directa a partir de proposiciones previas analizadas de manera semejante [*OFR,* 2:152].

El carácter explícito de los términos de la demostración es suficiente para la derivación de la proposición que se quiere probar. «En cuanto a los teoremas […] se exige otra clase de razonamiento. Aquí, no es suficiente delimitarse a términos generales. Es necesario plantear o imaginar algún esquema o diagrama individual y definido» (*CP,*

4.233). Este esquema no se encuentra como elemento de las premisas, sino que es «ajeno al tema de investigación […] es algo que la *tesis* del teorema no contempla» (*OFR,* 2:152). Sobre este esquema o diagrama se hace un experimento, es decir, se manipulan ciertos elementos para transformar el diagrama en uno nuevo en el que se manifiestan elementos que no eran evidentes en el primero. «Consiguientemente, podemos decir que el razonamiento corolario o "filosófico" es razonamiento con palabras; mientras que el razonamiento teoremático o matemático, propiamente hablando, es el razonamiento con esquemas expresamente construidos» (*CP,* 4.233).

El *Begriffsschrift* de Frege no permite el tipo de operación teoremático. Dice: «Cabalmente se expresará todo lo necesario para una inferencia correcta; pero lo que no es necesario, por lo general tampoco se indicará; nada se dejará a la adivinanza».[12] Claramente, el tipo de razonamiento que Frege expresa en su lógica es del tipo corolario o analítico. Sin embargo, para Peirce hay cosas necesarias para la derivación de la proposición que precisamente *no* se indican.

> Quisiera señalar que, con la construcción del esquema de acuerdo con el percepto virtualmente contenido en la tesis, la aserción del teorema no es evidentemente verdadera, incluso para el esquema individual; y jamás lo hará evidente ningún esfuerzo de pensamiento del tipo corolario del filósofo. No basta pensar en términos generales. Es necesario que algo se HAGA [*CP,* 4.233].

Por mucho que uno piense en términos generales, no puede avanzar en el razonamiento. Aun agregando índices a los símbolos generales, a lo sumo uno sólo puede expresar una proposición, «pero no puede razonar sobre ella, pues el razonamiento consiste en la observación de que donde subsisten ciertas relaciones se encuentran ciertas otras y, por consiguiente, requiere que se muestren con un icono las relaciones sobre las que se razona» (*OFR,* 1:273). Lejos de debilitar el carácter apodíctico del razonamiento matemático, resuelve la paradoja de cómo el razonamiento deductivo puede ser necesario y apodíctico, y a la vez brindar para las matemáticas «descubrimientos sorprendentes como cualquier ciencia observacional». El lado sintético del razonamiento puede entenderse, y la paradoja resolverse, sólo al admitir un elemento de observación. Entonces, si «es necesario que algo se HAGA», hay que construir un diagrama y experimentar con él:

> [L]a deducción consiste en la construcción de un icono o diagrama, cuyas relaciones entre sus partes presentan una analogía completa con aquellas de las partes del objeto de razonamiento, en experimentar con esta imagen en la imaginación y en observar el resultado para descubrir relaciones desapercibidas y ocultas entre las partes [*OFR*, 1:273].

Para entender lo que Peirce quiere decir en este pasaje, recordemos primero que un icono es un signo que se relaciona con un objeto con base en alguna semejanza. Hay tres clases de iconos: imagen, diagrama y metáfora. En la imagen (como un retrato), la semejanza se da con base en una cualidad compartida. En el diagrama (un mapa, por ejemplo) la semejanza es relacional. Una ciudad y un mapa de la misma no se parecen cualitativamente, sino en el isomorfismo de las relaciones representadas (longitudes, elevaciones, etcétera).

El diagrama, por lo tanto, no es pictórico sino esquemático. Puede ser un mapa, una figura geométrica como en las pruebas de Euclides, o incluso el álgebra. «En cuanto al álgebra, la misma idea de ese arte estriba en que presenta fórmulas que pueden ser manipuladas, y que al observar los efectos de esa manipulación hallamos propiedades que de otra manera no hubiéramos discernido» (*OFR,* 1:273). Esto no debe extrañar, pues, categóricamente, sabemos que cualquier símbolo (algebraico o el que sea) tiene que relacionarse con índices e iconos para poder expresar algo en absoluto. Una consecuencia muy interesante de esto es que la notación lógica de Frege resulta ser icónica en el sentido peirceano, sólo que Frege no lo reconocía por su rechazo del razonamiento teoremático. Más adelante veremos cómo su noción del razonamiento diagramático se expresa en su nueva notación, a saber, los gráficos existenciales. Sin embargo, es importante puntualizar que eso no significa que la notación algebraica, tanto la suya como la de Frege, sea incorrecta o inadecuada, sino sólo menos útil. Stjernfelt lo expresa en términos de fertilidad: «Una formalización en este sentido es estéril en la medida en que no permite ninguna posibilidad interesante de manipulación. La mera formalización sin posibilidades generativas sintácticas motivadas es un callejón sin salida».[13] Una notación fértil sería aquella donde las relaciones análogas entre signo y objeto se mostraran de la forma más icónica posible para precisamente facilitar su manipulación. Una sintaxis icónica para la manipulación o transformación de proposiciones es lo que hace falta. Para entender esto, volvamos a lo que dice Peirce sobre la construcción del diagrama.

En el razonamiento deductivo se demuestra que una conclusión se sigue a partir de ciertas premisas; hay una equivalencia formal entre premisas y conclusión. Lo que un diagrama hace es que *muestra* esta equivalencia o consecuencia necesaria a través de su manipulación y transformación. Si sabemos que las premisas de una deducción «se transforman» en la conclusión, lo que queremos es *demostrarlo,* y eso lo hacemos al «formar en la imaginación algún tipo de representación diagramática, es decir, icónica, de los hechos» (*CP,* 2.778). Digamos que los hechos sean que todos los perros son mamíferos y que este animal es un perro. ¿Ve el comienzo de un silogismo aquí? La conclusión es que este animal es un mamífero.

Todo P es M.

A es P.

∴ A es M.

Las dos premisas del silogismo están expresadas de forma icónica. «¿Por qué a los lógicos les gusta enunciar un silogismo al escribir la premisa mayor en un renglón y la menor debajo de él, con letras sustituyendo al sujeto y a los predicados?» (*CP,* 3.560). Porque facilita *ver* la relación entre las partes de las premisas. Gracias a ello, uno «observa el resultado de eliminar el término medio». En este sencillo ejemplo, la manipulación del diagrama consiste en la eliminación de «P». En el primer diagrama las dos premisas se transforman en otro diagrama (la conclusión), y así se muestra que el segundo procede necesariamente del primero.

Es importante recordar cómo un diagrama (como icono) se asemeja a su objeto. El parecido no es cualitativo sino relacional, y por lo tanto racional. «Un diagrama es un icono de un conjunto de objetos racionalmente relacionados» (*NE,* 4:316-319). En nuestro ejemplo estamos razonando sobre animales, perros y mamíferos. Las relaciones formales que se dan en este objeto de razonamiento son lo que el diagrama tiene que presentar analógicamente. Lo que el diagrama nos permite descubrir son ciertas consecuencias de esas relaciones que «a la vista» no son evidentes en el objeto como tal. Sin embargo, aunque el silogismo en este ejemplo sea diagramático, el carácter icónico y experimental del razonamiento se muestra sólo ligeramente. Pasemos a ver un ejemplo muy utilizado por Peirce, el de las pruebas euclidianas en la geometría.

El célebre teorema de Pitágoras dice que para todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Todo niño aprende esta fórmula en la escuela y sabe que es verdadera. Pero, ¿cómo lo sabe? Para un triángulo rectángulo dado, podría medir los lados, cuadrarlos y, haciendo la suma, comprobar de manera muy evidente que en este caso se da. Sin embargo, esto no es ningún argumento sino sólo una observación aislada. El teorema dice: «Para *todo* triángulo […]». Constituye un teorema precisamente porque es una proposición no autoevidente, sino que tiene que ser probada o deducida mediante una cadena de razonamientos.

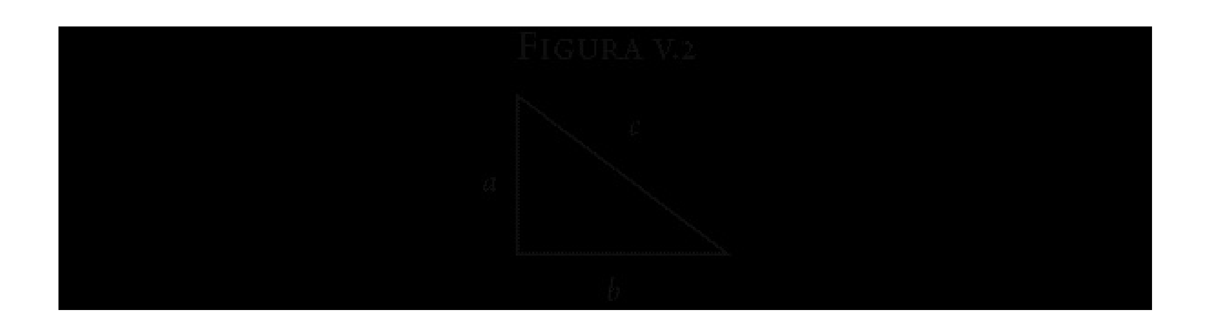
Euclides siempre empieza una demostración enunciando el teorema que se debe probar en términos generales, es decir, simbólica o lingüísticamente, como vimos líneas antes. Ésa es la conclusión; las premisas serán todos los pasos anteriores de la demostración. Lo que hay que mostrar es que las premisas guardan la misma forma que la conclusión, es decir, que implican o que pueden transformarse en la conclusión. La pregunta ahora es la forma de expresión: ¿qué tipo de signo usar para representar y razonar sobre el objeto que nos interesa? El triángulo rectángulo, el punto de partida de la demostración, podría describirse lingüísticamente, pero las palabras simbólicas no se prestan a ser objetos de experimentación. «El razonamiento —dice Peirce—, es estrictamente experimentación.» Los signos que se utilicen para razonar «toman el lugar de los experimentos sobre cosas reales que uno lleva a cabo en la investigación en química y física» (*CP,* 4.530). El signo simbólico puede describir las relaciones en el objeto; sin embargo, no nos permite razonar sobre las mismas. Lo que se quiere es un

signo de las relaciones del objeto que nos dé un agarre, por así decirlo, para manipularlas, parecido a la palanca en la cabina del capitán cuya manipulación da resultados análogos a la manipulación directa del timón. Para ese fin, el diagrama icónico se presta perfectamente.

Ya hemos visto un ejemplo en el silogismo. Otra posibilidad más icónica es la expresión algebraica, y, sin duda, las pruebas del teorema de Pitágoras pueden llevarse a cabo de esa forma. Sin embargo, incluso el razonamiento algebraico parte de una intuición visual inicial. A continuación, veremos la prueba geométrica que evidencia mejor que las otras formas de expresión la equivalencia formal entre premisas y conclusión.

Como se indica en la enunciación de la conclusión, el objeto sobre el que hay que razonar es un triángulo rectángulo. Constituye el punto de partida para la demostración de la conclusión:

Figura V.2



Observando el diagrama, no es evidente que la suma de los cuadrados de *a* y *b* sea equivalente a *c*, por lo que no se trata de un corolario, sino precisamente de un teorema. «La deducción teoremática es una que, habiendo representado las condiciones de la conclusión en un diagrama, realiza un experimento ingenioso sobre el diagrama y, por la observación del diagrama, así modificado, establece la verdad de la conclusión» (*CP,* 2.267). Procedamos a hacer el experimento.

Podemos agregar elementos al diagrama para visualizar el área geométrica al, en efecto, cuadrar los catetos y la hipotenusa.

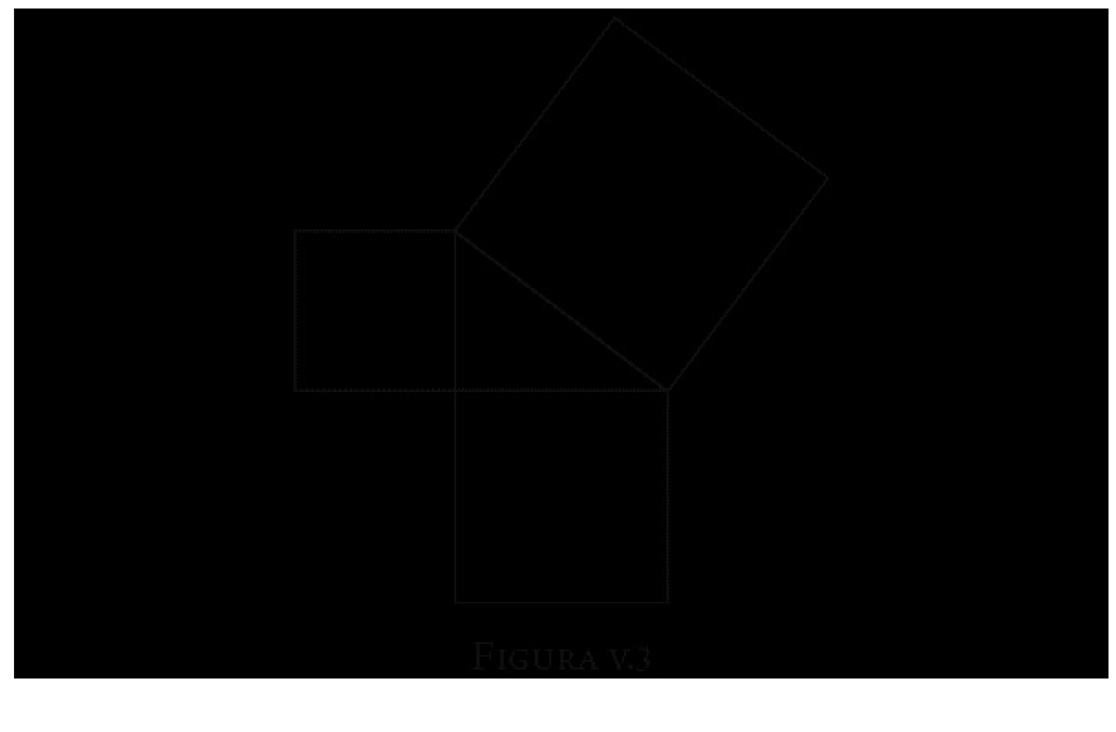


Figura V.3

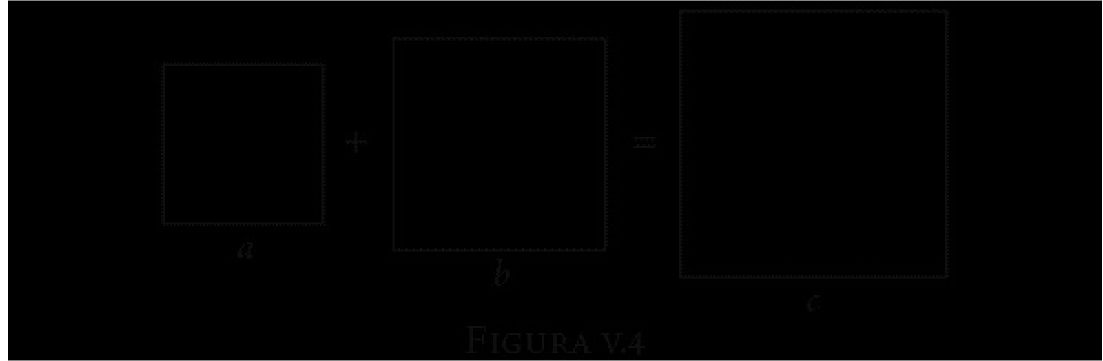


Figura V.4

El cuadrado de los tres lados del triángulo está expresado por los tres rectángulos, *a, b* y *c* (figura V.3). La suma de *a* y *b* es igual a *c* (figura V.4), la cual es una expresión icónica de la muy familiar expresión algebraica: $a^2 + b^2 = c^2$. Para mostrar esta equivalencia gráficamente, podemos eliminar los rectángulos *a* y *b* y rodear el rectángulo *c* por el triángulo con el que empezamos:

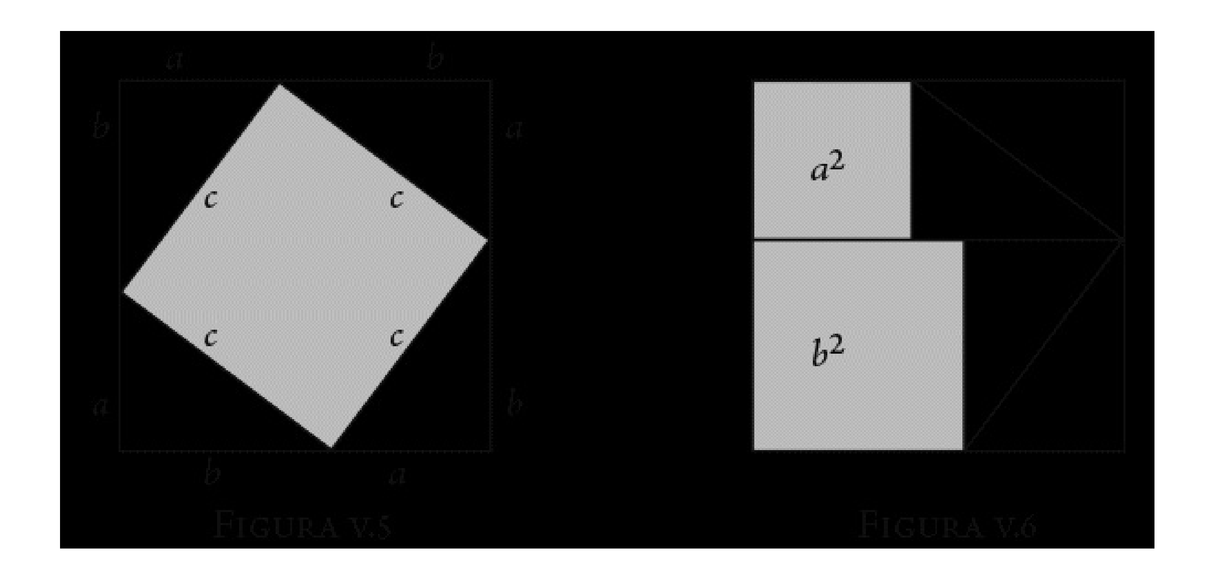


Figura V.5

Figura V.6

En la figura V.5, hemos creado un rectángulo grande compuesto de cuatro triángulos congruentes con el que empezamos, y un rectángulo más pequeño cuya área, sombreada de gris, es el área de la hipotenusa cuadrada al que la suma del cuadrado de los lados *a* y *b* debe equivaler. Esta equivalencia puede mostrarse al girar los dos triángulos a mano izquierda sobre uno de sus vértices, moviéndose únicamente en el espacio sombreado sin traslapar los otros triángulos ni salir del rectángulo grande. El producto de esta transformación es la figura V.6, en la que el área del rectángulo grande y de los cuatro triángulos se conserva, y donde *se ve* claramente que el área sombreada, que forzosamente sigue siendo la de la hipotenusa cuadrada, es igual a la suma de *a* y *b* cuadrados. Lo que se quería demostrar.

Aunque el resultado de este razonamiento nos lleve a la misma conclusión a la que una medición empírica de un triángulo nos llevaría, no obstante, va mucho más allá de un juicio particular.

> [L]a mente, al creer la premisa, no sólo es llevada a juzgar la conclusión como verdadera, sino que además agrega a este juicio otro adicional —que *toda* proposición *como* la premisa, es decir, que tiene un icono parecido, involucraría y obligaría la aceptación de una proposición relacionada con él al igual que la conclusión que se saca se relaciona con esa premisa [*CP*, 2.444].

Por un lado, tenemos experimentos y observaciones sobre un diagrama en *particular* y por el otro una conclusión *general.* ¿Qué permite el paso de uno al otro? Recuerde que los experimentos que hacemos sobre el diagrama «son preguntas que se le hacen a la Naturaleza con respecto a las *relaciones* en cuestión» (*CP,* 4.530, cursivas mías). Aun cuando el químico haga un experimento sobre una sustancia física, terminando el experimento la sustancia puede desecharse, «ya que no fue la muestra particular que el químico estaba investigando, sino la estructura molecular». Esa estructura es un objeto racional, el mismo tipo de objeto sobre el que razonamos al manipular el diagrama. El

tipo de conclusión a la que llegamos en los dos casos se parece al célebre conocimiento *sintético a priori* kantiano. Es sintético porque amplía el conocimiento, aunque el apriorismo de Kant se traduce en Peirce en la viabilidad de las tres formas de inferencia a largo plazo. No obstante, ambos se apoyan en el concepto del esquema para vincular lo particular y lo general. El esquema en Peirce es el diagrama. Si este esquema fuera *simbólico,* Peirce se encontraría con la misma necesidad de Kant de manejar conceptos *a priori* para poder dar cuenta del avance de la investigación científica y evitar el escepticismo humeano; sin embargo, dado que es un icono, puede evidenciar la propia generalidad que subsiste en las relaciones del objeto mismo. Nuevamente, aquí podemos ver cómo Peirce evita los dilemas epistemológicos legados por el subjetivismo cartesiano.

Ahora bien, la gran mayoría de nuestros razonamientos no se llevan a cabo de forma tan diagramáticamente explícita como este ejemplo geométrico, ya que con el tiempo hemos consolidado simbólicamente los resultados de razonamientos anteriores de modo que podemos razonar de manera intuitiva sobre muchos temas (por ejemplo, no tengo que hacer un silogismo para saber que mi perro es un mamífero). Sin embargo, cuando la naturaleza frustra alguna expectativa nuestra, procedemos a deducir las consecuencias de posibles hipótesis, y es aquí donde el carácter diagramático del razonamiento sale literalmente a la vista. Stjernfelt proporciona un buen ejemplo de esto en el descubrimiento por Kekulé de la estructura de los átomos de carbono en el benceno.[14] Los pasos que Kekulé atravesó para llegar a su idea y la manipulación del diagrama en nuestro ejemplo geométrico es precisamente lo que Peirce quiere modelar y formalizar en su notación de los gráficos existenciales. Lo que algo como el *Begriffsschrift* no capta lo suficiente es la transformación *continua* de los diagramas para llegar a la conclusión. Como vimos al girar los triángulos en sus vértices, hay que observar el movimiento, es decir, la transición icónica, para darse cuenta de la equivalencia propuesta en el teorema. Es común representar el pensamiento como una cadena que salta de un símbolo aislado a otro, como si fueran imágenes estáticas. Sin embargo, para Peirce el pensamiento es una dinámica que transcurre en un continuo, es una imagen en movimiento. Lo que hace falta es una notación que capte esta dinámica. Desarrolló su notación gráfica precisamente para ello: «[Llamo] los gráficos existenciales [a] una imagen-en-movimiento *[moving-picture]* del pensamiento» (*CP,* 4.11).

Gráficos existenciales

Peirce no fue el primero en plantear una notación netamente icónica. En el siglo XVIII, Leonhard Euler utilizó círculos y sus intersecciones para representar conjuntos y sus relaciones, un sistema que un siglo después John Venn refinó. Es una notación intuitiva y sencilla pero bastante limitada, ya que maneja inferencias que conciernen únicamente a

propiedades (la propiedad de ser animal, bípedo, etc.). Revisando el sistema Euler/Venn, Peirce comenta que éste «no se extiende a la lógica de los relativos» (*CP,* 4.356). Cualquier razonamiento medianamente complejo constará de relaciones múltiples, por lo que esta notación es insuficiente.

En 1896, más de una década después de la publicación de su primera notación simbólica, Peirce introdujo sus gráficos existenciales (GE), un sistema de representación lógica que él consideraba la lógica del futuro y su «*chef d'oeuvre*» (*CP,* 4.347). Los GE cuentan con tres divisiones, la Alfa, la Beta y la Gamma, que representan la lógica proposicional, de predicados y modal, respectivamente. Aunque aquí veremos sólo los conceptos básicos de las primeras dos, hay elementos con los que cualquiera de los GE cuenta.

Primero, Peirce define el sistema de GE en cualquiera de sus variantes como «cierta clase de diagramas sobre los que se permite realizar ciertas transformaciones» (*CP,* 4.414). Los diagramas se escriben sobre alguna superficie, como un pizarrón o una hoja, que llama «la hoja de aserción», la cual representa el universo del discurso, es decir, los objetos sobre los que se va a razonar. Los diagramas o gráficos que se escriben sobre la hoja son expresiones proposicionales de cualquier estado posible del universo. La hoja de aserción es en sí misma un gráfico que, como punto de partida para el razonamiento, implica toda posibilidad que puede afirmarse sobre el universo, y por lo tanto es totalmente indeterminado. Al escribir diagramas sobre la hoja el universo se vuelve cada vez más determinado.

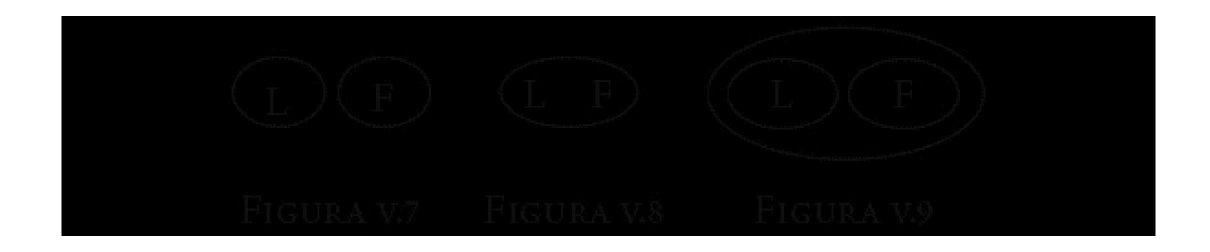
Los operadores lógicos básicos del cálculo proposicional son: la afirmación, la negación, la conjunción, la disyunción y la implicación material. Peirce expresa estas operaciones en el sistema Alfa de la siguiente manera. Cualquier proposición se afirma al escribirla en la hoja, por ejemplo:

Está lloviendo

Si escribimos otra proposición a su lado o, de hecho, en cualquier parte de la hoja, se entiende la conjunción de esas proposiciones.

Está lloviendo
Hace frío

Esto significa que «Está lloviendo y hace frío». Hasta ahora en nuestro vocabulario tenemos proposiciones. El otro elemento lexical es lo que Peirce llama un *corte.* La negación se expresa «recortando» la proposición, es decir, encerrándola en un círculo. Sustituyendo los símbolos por las proposiciones, veamos algunas posibilidades:



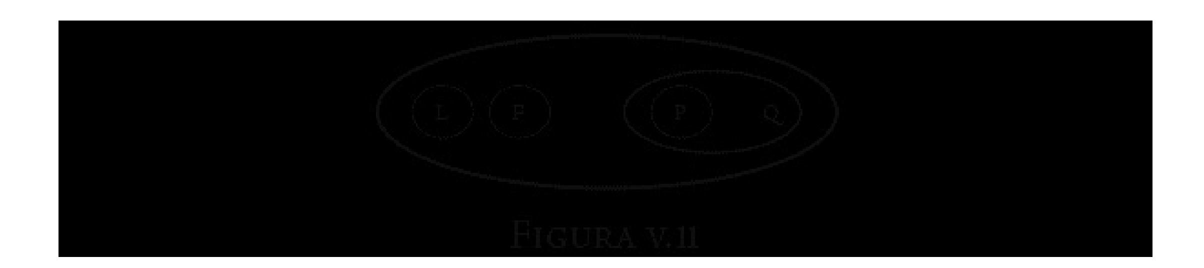
Los cortes pueden leerse como «no es el caso que». En este sentido, el primer diagrama significa «No está lloviendo ni tampoco hace frío» (estrictamente, tenemos una conjunción de dos negaciones: «no es el caso que esté lloviendo *y* no es el caso que haga frío»). El segundo diagrama es la negación de una conjunción, «No es el caso que está lloviendo y que hace frío». El tercer diagrama es la expresión de una disyunción: «No es el caso que no está lloviendo ni tampoco que hace frío», expresión que equivale a decir «O está lloviendo o hace frío».

La expresión de una proposición condicional es un poco más complicada. Como comenta Roberts, «[d]ado que "Si P luego Q" no afirma ni P ni Q, tenemos que tener cuidado en no escribirlos sobre [la hoja de aserción]».[15] Lo que se quiere expresar no es la *existencia* de algo, sino su *condición*. Peirce hace esta distinción al introducir lo que llama un rollo *[scroll]:*



El antecedente va en el área exterior y el consecuente en el interior.

Ahora bien, estos ejemplos son relativamente sencillos. La expresión de proposiciones más complejas contará con cortes encerrados dentro de cortes:



En la notación tradicional, esto sería $\neg(\neg L \land \neg F \land \neg(\neg P \land Q))$. La relación entre los elementos se determina por los operadores de acuerdo con una lectura secuencial de izquierda a derecha. Dado que el sistema de Peirce no es lineal (las proposiciones pueden escribirse en cualquier parte de la hoja), resolvió la cuestión de la lectura por un

método que llamó «endoporéutico». Esto quiere decir que se lee desde el elemento o elementos menos encerrados por cortes hacia el más encerrado.

Con una expresión compleja y siguiendo la lectura endoporéutica, podemos determinar los valores de verdad de los elementos utilizando unas reglas de transformación. La idea es convertir la expresión compleja en una sencilla que muestre claramente estos valores. En total son cinco reglas, a saber:

1. Regla de borradura. Cualquier gráfico encerrado por un número par de cortes puede borrarse.

2. Regla de inserción. Un gráfico puede escribirse sobre cualquier área encerrado por un número impar de cortes.

3. Regla de iteración. Un gráfico puede iterarse dentro de cualquier parte de un encierre en que se encuentra.

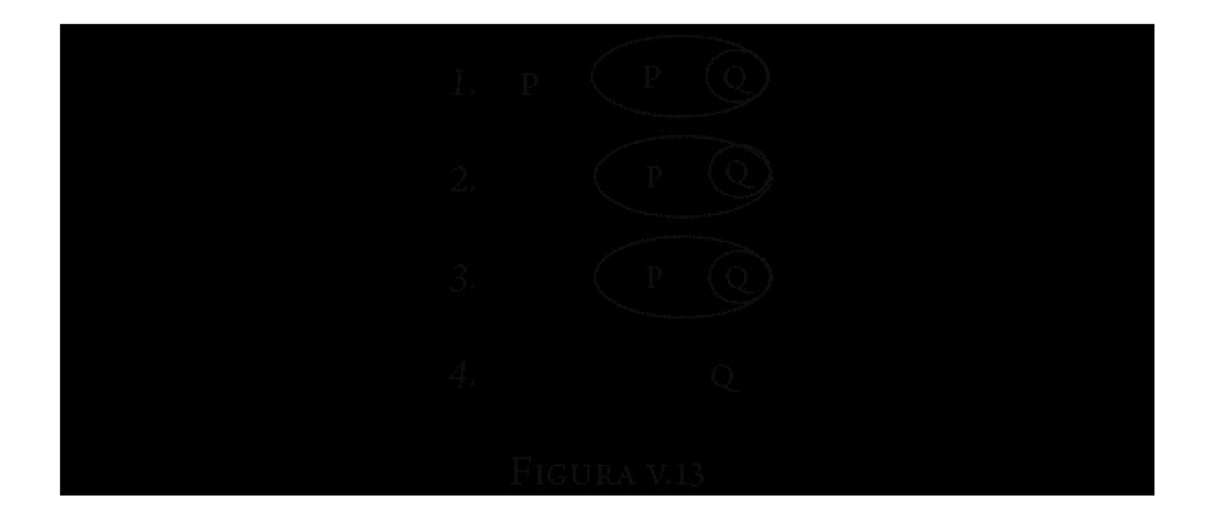
4. Regla de desiteración. Si un gráfico pudo haber sido producto de una iteración, puede desiterarse.

5. Regla del corte doble. Un corte doble (un círculo dentro de otro) puede insertarse de modo que encierre a cualquier gráfico o, si ya existe, puede eliminarse de cualquier gráfico.

Utilizando estas reglas podemos, por ejemplo, mostrar la clásica inferencia de *modus ponens.*[16] Dado «P» y «Si P luego Q», derivamos Q. En el sistema de Peirce, hay que demostrar la transformación de las premisas en la conclusión:



De acuerdo con las reglas de transformación, se haría de la siguiente manera:



(1) es la premisa; (2) se deriva de (1) por la regla de borradura (R1); (3) se deriva de (2) por R4, y (4) se deriva de (3) por R5.

Antes de pasar al sistema Beta, quisiera hacer notar el carácter icónico de los elementos de esta notación. En un cálculo proposicional, lo que se quiere expresar son relaciones de existencia y condición. El «corte» es el mecanismo que hace ese trabajo, pero no de forma simbólica (como el «¬»), sino icónicamente. De forma visual, analizando los cortes, uno ve lo que se incluye y lo que no. A pesar de la sencillez de este ejemplo de *modus ponens,* constituye un caso del razonamiento diagramático donde se experimenta con un diagrama de las premisas para revelar las relaciones que conducen a la conclusión. Pasemos ahora al sistema Beta para ver cómo Peirce trata la lógica de primer orden.

El sistema Beta conserva el corte del sistema Alfa, pero sustituye proposiciones enteras por predicados e introduce un nuevo elemento: la línea de identidad. Al eliminar las proposiciones enteras, hace falta un mecanismo sintáctico para denotar los individuos o sujetos a los que se atribuyen los predicados. La línea de identidad es ese mecanismo.


[redacted]

Escrito en la hoja de aserción, este diagrama significa «Existe algo que es un perro». Podrían agregarse otros diagramas semejantes a la hoja con distintos predicados: ——— es amigable, ——— es humano, ——— es mamífero, etc. De esta forma, afirmamos que hay diferentes cosas con diferentes propiedades. Hasta ahora, no tenemos ninguna expresión de relación entre estas cosas. Si se escribe:


[redacted]

se afirma que existe algo que es un perro y que es blanco. Líneas adicionales, que Peirce llama «ligaduras», pueden acoplarse a la línea de identidad para agregar más predicados. Muy parecidas a la iconografía química para indicar valencias, las líneas de identidad representan la relación entre individuos, a diferencia de la notación simbólica tradicional que utiliza tokens (letras) a lo largo de una expresión para representar al mismo individuo. Shin da un buen ejemplo de esto:

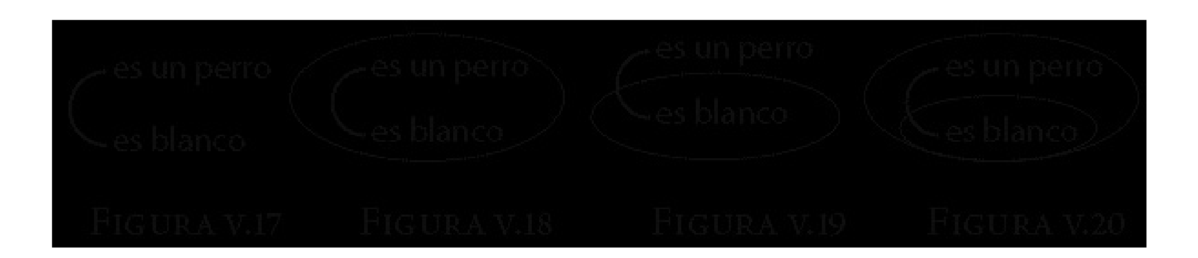
Por ejemplo, en la siguiente expresión de primer orden:

$\exists x \exists y[\text{Alto}(y) \wedge \text{Ama}(x, y) \wedge \text{Camina}(y) \wedge \text{Maestra}(x) \wedge \text{Sonríe}(y) \wedge \text{Mujer}(x)]$, tenemos que seguir la pista de los tokens «*x*» y «*y*» de forma más cuidadosa que cuando la identidad de cada individuo es representada (visualmente, de forma mucho más clara) por líneas gráficas, como en el siguiente gráfico Beta:



> […] Para representar la identidad, escribir *tokens* [del mismo tipo] de una variable en más de un lugar es convencional, mientras que conectar más de un lugar por una y la misma línea es icónico.[17]

Ahora bien, la revolución que efectuaron Frege y Peirce reside en la introducción de la cuantificación en la lógica. En su notación de 1885, este dispositivo sintáctico fue simbólico. En el sistema Beta de los GE, Peirce denota los cuantificadores al sacar provecho de un elemento visual ya presente en la dinámica entre líneas y cortes. Dice: «[C]ualquier línea de identidad cuya parte más exterior esté encerrada por un número par de cortes se refiere a algo *[something],* y cualquiera cuya parte más exterior esté encerrada por un número impar de cortes se refiere a cualquier cosa *[anything]* que puede haber» (*CP,* 4.458). Peirce se refiere aquí al cuantificador existencial (∃) y al universal (∀), respectivamente. Los siguientes gráficos ejemplifican las posibilidades de expresión de los cuantificadores:



Al hablar Peirce de «la parte más exterior» se refiere a la terminación superior de la línea de identidad (terminando en «es un perro»). En la figura V.17, esa parte no está encerrada por ningún corte (0 cuenta como par), y por lo tanto se lee «Algo es un perro y es blanco». En la figura V.18, esa parte está encerrada por un corte (impar), por lo que el cuantificador es universal. Dado que el corte significa negación, entonces se lee «Ningún perro es blanco». En la figura V.19, tenemos nuevamente el cuantificador existencial pero ligado a un predicado que se niega: «Algo es un perro y no es blanco». En la figura

V.20, la posición de los cortes forma un «rollo», la proposición condicional. La parte más exterior de la línea de identidad está encerrada por un corte (impar), por lo que se lee: «Todo, si es un perro, es blanco». Como comenta Roberts, estas figuras «nos dan las cuatro proposiciones categóricas de la lógica tradicional».[18]

Habíamos comentado que la derivación del *modus ponens* era demasiado sencilla como para ilustrar cómo la notación de Peirce facilita la inferencia a través de la manipulación de diagramas. Tomando un ejemplo del alumno de Peirce, O. H. Mitchell, Roberts proporciona un buen ejemplo. La proposición «Si A es verdadero, entonces o C y D pueden ser verdaderos aunque E sea falso o F y G son verdaderos» puede resolverse en «Si A y X son verdaderos, entonces o C puede ser verdadero aunque E y Y no sean ambos verdaderos o F es verdadero». Leído así, la inferencia de la primera a la segunda, aunque es válida, no es nada obvia. Expresado en la notación simbólica tradicional tenemos:

$$1.\ A \supset [(DC\neg E) \vee (FG)]$$
$$\therefore 2.\ AX \supset [(C\neg(EY)) \vee F]$$

Su expresión en el sistema Beta se hace de la siguiente manera:

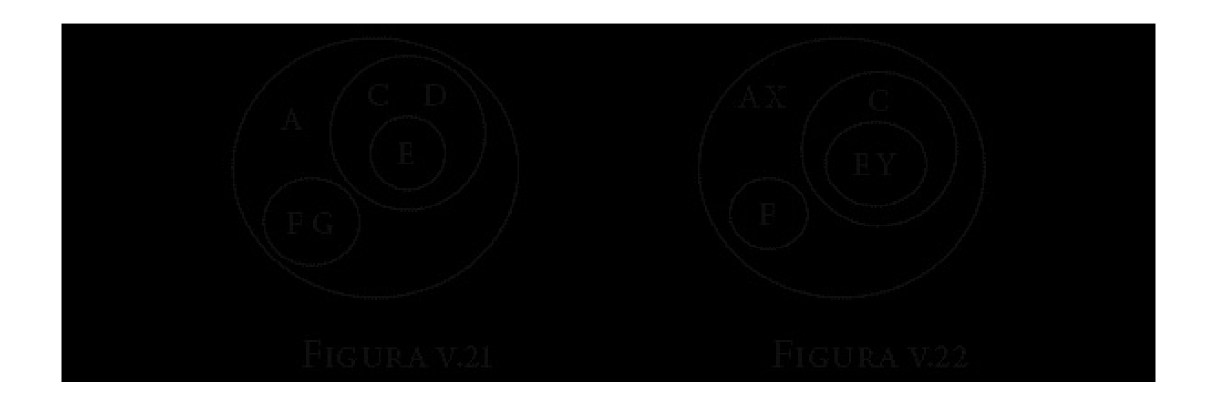


FIGURA V.21 FIGURA V.22

Ahora bien, «la mera inspección basta para determinar que la figura V.22 puede de hecho derivarse de la figura V.21, pues las diferencias entre los dos gráficos pueden explicarse todas en términos de inserciones en áreas impares (justificada por R2) y borraduras u omisiones de áreas pares (justificadas por R1) […] Esto es un ejemplo de experimentación sobre el diagrama; según Peirce, la manifestación de nuevas relaciones se logra al observar los resultados de semejante experimentación».[19]

A pesar de la esperanza de Peirce de que sus gráficos existenciales fueran la lógica del futuro, esto no ha resultado así. Puede haber muchas razones, pero la principal parece ser que son difíciles de leer y que las reglas de transformación son difíciles de usar. Para expresiones complejas, la notación de los GE puede ocupar mucho más espacio que la algebraica, y si hay muchos niveles de variables anidadas, puede ser fastidioso ver si el cuantificador debe leerse como existencial o universal.[20]

No obstante, el hecho de que el sistema icónico de Peirce no haya sido adoptado por los lógicos no invalida necesariamente el carácter diagramático del razonamiento. De hecho, los límites a los que ha llegado la aplicación del paradigma simbólico/computacionalista en áreas como la inteligencia artificial han llevado a investigadores de diversos campos a explorar sistemas alternativos de representación, incluso el icónico de Peirce que hemos analizado. Un sistema simbólico es muy eficiente para *expresar* una proposición o, en el contexto de la computación, para ejecutar una acción determinada. Sin embargo, para razonar sobre ella es menester hacer notar, u observar, «que donde subsisten ciertas relaciones se encuentran ciertas otras y, por consiguiente, requiere que se muestren con un icono las relaciones sobre las que se razona» (*OFR*, 1:273). Esta «relación de relaciones» no puede manifestarse como producto de un cálculo simbólico, sino sólo de una observación icónica, precisamente porque se trata de un descubrimiento. No es de extrañar que ningún racionalista puro ni ninguna computadora haya jamás descubierto algo nuevo, ya que no admiten o no son capaces de admitir un elemento observacional e interpretativo. Este hecho, sin embargo, no lleva a Peirce a una posición empirista. Como vimos en la discusión sobre el juicio perceptual, la percepción, basada en la relación indexical y netamente fáctica del percepto, se convierte imperceptiblemente en la abducción (un juicio racional), de modo que toda percepción es interpretativa y por lo tanto general. Al igual que Kant, Peirce incorpora lo racional y lo empírico en su epistemología, aunque sobre bases distintas. La percepción cuenta con elementos generales/racionales, mientras que el razonamiento cuenta con elementos observacionales/experimentales, como hemos visto en el análisis del razonamiento diagramático.

Desde luego, esta discusión sobre la importancia de los índices y los iconos en la investigación científica no minimiza en absoluto la importancia de los símbolos. El símbolo es, por así decirlo, el pegamento generalizador del conocimiento. Sin embargo, al divorciarlo del papel de los índices y los iconos, lo que el símbolo describe o significa jamás podría «distinguir el mundo real de uno imaginario» (*OFR*, 1:273). Éste es el problema con la semiología posestructuralista, la semiosis ilimitada que en ningún momento parece aterrizar en algo que no sea el producto de su propia «cámara de resonancia» simbólica. Los escritos tempranos de Peirce sobre los signos parecían llegar a esta consecuencia donde el pensamiento no es más que una larga cadena de símbolos produciendo símbolos: *omne symbolum de symbolo*. En el capítulo sobre semiótica advertimos este problema y mencionamos algunas soluciones. Con este examen de la percepción y el razonamiento diagramático debe quedar claro que la semiótica no es un proceso que transcurre simplemente en nuestras cabezas, sino que forma el tejido de un vasto argumento que constituye el universo mismo, un argumento que en parte desarrollamos gracias a la diversidad de signos que usamos. El papel de cada uno permite la articulación de un diálogo con el mundo en el que vislumbramos icónicamente posibilidades de desarrollo del argumento; experimentamos el choque

indexical de la experiencia a través del cual aprendimos y eliminamos ciertas posibilidades, y apropiamos la sedimentación simbólica y habitual de aquellas que permanecen, de modo que sirven de base para las premisas de posteriores fases del argumento.

En este sentido, podemos volver a la inquietud con la que terminamos nuestra discusión sobre el pragmatismo. La máxima pragmática se había introducido para esclarecer las ideas que forman el tejido de los argumentos, constituyendo un grado de claridad mayor a los criterios que proporcionaba Descartes. Vimos que Peirce corrigió las implicaciones nominalistas de su primera formulación, cambiando su nombre a pragmaticismo, una doctrina que establece que la verdadera secuela del pensar se encuentra en el establecimiento de *reglas* de acción o hábitos de inferencia. La claridad ayuda bastante al razonamiento; sin embargo, para que razonemos bien nuestras inferencias tienen que ser normadas. Éste es el trabajo de la lógica, tema que tratamos al discutir la naturaleza de la deducción, la inducción y la abducción. Pero se podría preguntar: ¿de dónde viene la normatividad de la lógica? ¿Es autosuficiente o depende de algo más básico? Dado su carácter triádico (terceridad), la lógica ha de obedecer la relación ordinal de las categorías en general, por lo que su normatividad debe entenderse como posibilitada por ciencias correspondientes a la segundidad y la primeridad. Éstas son la ética y la estética.

[1] Peirce desarrolla su teoría de la percepción principalmente en dos lugares: en la serie de conferencias sobre el pragmatismo que dio en Harvard en 1903 (*OFR,* 2:193-310) y en un manuscrito que se llama «Telepathy and Perception» (*CP,* 7.597-688).

[2] Christopher Hookway, *Peirce,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, p. 22.

[3] Paul Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 127.

[4] Reproducido en Jaakko Hintikka, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-century Philosophy,* Springer, Dordrecht, 2011, pp. 233-239.

[5] *Ibidem*, p. 141. Hintikka toma estos términos de Leibniz: *lingua universalis* y *calculus ratiocinator.*

[6] La universalidad del lenguaje no se restringe a la tradición analítica que brota de Frege. Como ha mostrado Kusch, el mismo concepto del lenguaje se encuentra en Heidegger y, a través de su influencia, en las tradiciones hermenéuticas y deconstructivas, por ejemplo, la idea de Derrida de que «no hay nada fuera del texto». Así que, la diferencia entre Peirce y Frege podría servir para distinguir a Peirce de los excesos semióticos del posestructuralismo. Véase Martin Kusch, *Language as the Universal Medium vs. Language as Calculus. A Study of Husserl, Heidegger and Gadamer,* Kluwer Academic, Dordrecht, 1989.

[7] Hintikka, *op. cit.,* p. 150.

[8] *Ibidem,* p. 152.

[9] Hintikka lo llama «lenguaje como cálculo» porque la lógica cuantificacional de Peirce proviene del intento de ampliar el cálculo algebraico de Boole, como se indica en el título completo de su escrito de 1870, «Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus».

[10] Hintikka, *op. cit.,* p. 141.

[11] Peirce denomina «corolario» a este tipo de razonamiento porque las proposiciones que resultan de ello «se parecen a las verdades geométricas que Euclides no consideraba dignas particularmente de mención» (*CP,* 4.233) debido a su obviedad. Estos entimemas obvios eran conocidos por los editores como «corolarios».

[12] Gottlob Frege, *Conceptografía: los fundamentos de la aritmética y otros estudios filosóficos,* Hugo Padilla (trad.), UNAM, México, 1972, § 3.

[13] Frederik Stjernfelt, *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics,* Springer, Dordrecht, 2007, p. 79.

[14] *Ibidem,* p. 102.

[15] Don Roberts, *The Existential Graphs of Charles S. Peirce,* Mouton, La Haya, 1973, p. 34.

[16] *Ibidem,* p. 45.

[17] Sun-Joo Shin, *The Iconic Logic of Peirce's Graphs,* MIT Press, Cambridge, 2002, p. 55.

[18] Roberts, *op. cit.,* p. 29.

[19] *Ibidem,* p. 112.

[20] Shin discute con mucho detalle las ventajas y desventajas de los dos sistemas y propone unos cambios sencillos al sistema de Peirce para que sea mucho más fácil de usar.

VI. Las ciencias normativas

Aun cuando la lógica en sí misma sea insuficiente para dar cuenta plenamente del significado, no por eso deja de ser un elemento en el trío de las ciencias normativas de Peirce. Como estudio del razonamiento, la lógica prescribe reglas para las inferencias válidas y, como hemos visto, la máxima pragmática apoya a la lógica al determinar la admisibilidad de hipótesis. Peirce concibió las ciencias normativas en general como el estudio de «las leyes universales y necesarias de la relación de los Fenómenos con los *Fines*» (*OFR,* 2:262). La lógica en tanto normativa se ocupa entonces de aquellos fenómenos cuyo fin es el de representar algo. Prescribe reglas para inferencias válidas y, por lo tanto, para representaciones verdaderas. En este sentido, no hay duda de su competencia como guía en el uso de la razón; pero la razón en sí misma forma parte de una clase mucho más amplia, la de la acción humana en general. Si la acción busca un fin (como vimos en nuestra discusión del pragmatismo), entonces la ciencia que proporciona reglas normativas para la relación de cosas cuyo fin reside en la acción es lo que Peirce llamó ética.

Llegar a esta concepción del papel de la ética fue difícil para Peirce porque durante muchos años suponía que la ética se trataba simplemente de la moralidad, del bien y del mal, y que era más parecida a un arte, en el sentido aristotélico, que a una ciencia. Sin embargo, con el tiempo llegó a ver que el bien y el mal son conceptos de la ética y que, lejos de definirla, requieren la justificación normativa de la ética misma, como ciencia, para que tengan el más mínimo sentido como categorías de la acción:

> El problema fundamental de la ética no es por tanto el bien, sino ¿qué es lo que estoy deliberadamente preparado para aceptar como la afirmación de lo que quiero hacer, aquello a lo que apunto, lo que busco? […] Ahora bien, la lógica es un estudio de los medios para alcanzar el fin del pensamiento. No puede resolver ese problema hasta saber claramente qué es ese fin […] La Ética es lo que define ese fin [*CP,* 2.198].

Este pasaje refleja un tenor fundamental en el pensamiento de Peirce caracterizado por una búsqueda de guías normativas en el análisis del pensamiento o, en términos kantianos, por los elementos trascendentales de la actividad cognitiva. Rechazaba la concepción de la lógica en los términos psicológicos de su época, como una disciplina meramente descriptiva de cómo la mente funciona. Como acabamos de ver, Peirce llegó a observar la necesidad de concebir la ética de forma semejante, como algo normativo en vez de descriptivo, y su análisis de la estética dará el mismo fruto. La estética no se trata

de lo bello y lo feo, sino de algo mucho más fundamental que cualquiera de los dos conceptos.

En la base de estas distinciones está, creo, su superación de las concepciones cartesianas erróneas sobre la naturaleza de la conciencia, concepciones que informan el pensamiento filosófico tradicional sobre la lógica, la ética y la estética. Peirce dice: «Lo bello se concibe como relativo al gusto humano, el bien y el mal conciernen sólo a la conducta humana, y la lógica trata con el razonamiento humano» (*OFR*, 2:264). Los tres tratan, en alguna medida, de la deliberación y el juicio humanos, y por lo tanto de la mente, pero el error estriba en pensar todavía en la mente o el pensamiento como algo que reside en la conciencia.

> Uno no debería tomar una postura nominalista con respecto al pensamiento como si fuera algo que un hombre tuviera en su conciencia. La conciencia puede significar cualquiera de las tres categorías. Pero si ha de significar el pensamiento, se encuentra más fuera de nosotros que dentro. Somos nosotros [los] que estamos en él, en vez de que él esté en cualquiera de nosotros [*CP*, 8.256].

Volviendo a la ética, ahora podemos ver con más claridad cómo la lógica depende de ella. Para que el pensamiento sea deliberado y sujeto al control, tiene que conformarse a algún ideal o algún fin mediante el cual la comparación y el juicio puedan hacerse. Además, como una especie de actividad, el pensamiento debe tener algún fin. Como la ciencia que prescribe los fines de la acción, Peirce muestra que la ética tiene que preceder a la lógica en la estructuración normativa de la investigación: «Por lo tanto, es imposible ser total y racionalmente lógico a menos que sea sobre una base ética» (*CP,* 2.198). La ética guía la lógica, por lo tanto, al proporcionar los estándares, los fines, a los que la lógica dirige el pensamiento.

No obstante, la ética misma depende de una ciencia normativa aun más fundamental: la estética. Una consideración de cómo Peirce entiende la estructura categorial de estas ciencias proporcionará un primer punto para una discusión de la estética. La lógica se ocupa de normar la mediación entre signo y objeto en la función representativa del interpretante. Entonces, la lógica y el razonamiento como tal son de la categoría de la terceridad. La ética es de la naturaleza de la segundidad; relaciona dos elementos, conformando la acción con un ideal. La estética, entonces, se caracteriza por la categoría de la primeridad. Esto es así porque se ocupa de los fines como tales, o más apropiadamente del fin, el estándar último mediante el cual toda conducta puede juzgarse. Este fin último es lo que Peirce llama el *summum bonum*. En tanto fin, no puede relacionarse con nada más salvo consigo mismo. Como dice Peirce:

> La ética pregunta por el fin al que todo esfuerzo será dirigido. Esa pregunta depende obviamente de la pregunta de qué es lo que, independientemente del esfuerzo, quisiéramos experimentar. Sin embargo, para plantear la cuestión de la estética en su

> pureza deberíamos eliminar de ella no meramente toda consideración de esfuerzo, sino toda consideración de acción y reacción, incluso toda consideración de recibir placer; en suma, todo lo que concierne a la oposición de *ego* y *no-ego* [*CP*, 2.199].

La estética prescribe a la ética las condiciones bajo las cuales un fin puede ser un fin como tal, es decir, lo que hace que un fin sea deseable y admirable *per se*, sin tener en cuenta ninguna otra consideración.

Lo que las ciencias normativas proporcionan es una manera de «separar los borregos de las cabras», de juzgar algo como bueno o malo. Sin embargo, para que eso se lleve a cabo tiene que haber algún estándar. La lógica dice que cierta forma de pensar es buena. Puede decir esto gracias a las formulaciones más generales de la ética. La ética establece que cierto fin es bueno, y por ende provee la conformidad de la acción a dicho fin. Sin embargo, lo puede hacer sólo debido a las formulaciones aún más fundamentales de la estética. Para que estas disciplinas sean normativas, este proceso de justificación legislativa tiene que llegar a un término. La lógica y la ética se basan a fin de cuentas en la estética porque la regresión para aquí. La estética no busca más justificación para las condiciones que prescribe.

La cuestión de la que la estética se ocupa es: ¿qué es posible admirar incondicionalmente sin ningún estándar o ideal ulterior? Más concretamente, según Peirce, la estética «emprende definir precisamente aquello que constituye lo admirable de un ideal» (*CP,* 5.36). A partir de semejante determinación, podemos proceder a la cuestión ética de qué puede aceptarse incondicionalmente como fin de la conducta, y luego a la cuestión lógica de qué puede adoptarse como fin último para la dirección de la investigación. La estética juega un papel vital aquí porque sólo ella puede evitar la concepción de la lógica dada por el psicologismo. Gracias a ella, los estándares de la investigación pueden sostenerse de forma objetiva no sólo para un grupo de personas, sino para todo agente racional.

El papel de la estética puede describirse en términos muy similares a los que Kant usó en la *Crítica del juicio.* Primero, Peirce vio que la estética no debe definirse de ninguna manera por lo bello y lo feo. Éstos son más bien determinaciones de la estética, categorías que se definen en términos de los estándares que la estética prescribe. De hecho, algo puede ser estéticamente bueno aun cuando lo juzgamos como feo. Esto es así debido a la manera en que Peirce formula el criterio de cualidad estética:

> [U]n objeto, para ser estéticamente bueno, tiene que constar de una multitud de partes relacionadas entre sí de manera que impartan una cualidad positiva simple e inmediata a su totalidad, y todo aquello que hace esto es, en esa medida, estéticamente bueno, sin importar cuál sea la cualidad particular del total [*OFR*, 2:266].

Entonces, aunque algo nos resulte repugnante o feo, sin embargo, es estético en la medida en que sus partes constituyen una unidad que imparte una cualidad inmediata de

sentimiento. No tiene sentido decir, por lo tanto, que algo es estéticamente bueno o malo en absoluto, pues o bien algo imparte una cualidad de sentimiento o no.

En el esquema filosófico de Peirce, la tarea de la estética consiste en definir las condiciones bajo las cuales un ideal puede ser admirable en sí mismo sin justificación ulterior, lo cual dará, a la conducta en general y a la investigación en particular, las guías normativas que necesitan para alcanzar sus fines. Puede parecer que la definición dada arriba haga eso pero en realidad no es así. De hecho, la misma idea de «definición» es ajena al trabajo del juicio estético tal como Peirce lo entiende. Hablar de definiciones es volver al trabajo abstracto y racional de la lógica, ya que las definiciones son formulaciones relacionales caracterizadas por la categoría mediadora de la terceridad. Recordemos que la estética corresponde a la primeridad. Sus juicios no son el resultado del pensamiento racional, sino más bien del sentimiento. La definición citada, entonces, hace referencia no a las condiciones bajo las que un ideal es admirable en sí mismo sino al sentimiento que es el objeto de la experiencia estética. El juicio estético no define lo admirable mediante una definición abstracta sino, como veremos, mediante la formación de hábitos de sentimiento. Lo que Peirce entiende aquí puede esclarecerse al volver brevemente a Kant.

La estética en Peirce y en Kant

Parecido al planteamiento de Peirce, la *Crítica del juicio* plantea que el juicio estético proporciona un puente entre la razón teórica y la práctica, entre los mundos de la necesidad y la libertad. En la *Crítica de la razón pura* el entendimiento provee las categorías *a priori* mediante las cuales el mundo fenoménico es conocido. Con respecto a la esfera del deseo, es el empleo práctico de la razón pura lo que legisla imperativos para la acción. Finalmente, con respecto a la capacidad del alma de sentir, es el juicio lo que legisla al respecto.

La actividad del juicio no se refiere ni al entendimiento ni a la razón sino a una actividad que media entre los dos. El entendimiento emite juicios, sin duda, pero son distintos a los que conciernen a las aprehensiones estéticas del sentimiento. La distinción que Kant hace aquí es entre el juicio determinativo y el juicio reflexivo. El juicio determinativo es aquel en el que un particular es subsumido bajo un universal. Por ejemplo, si el universal es que todos los hombres son mortales, entonces cualquier hombre particular, tal como Sócrates, puede ser un caso del universal. El juicio reflexivo es a la inversa. Un particular es dado y lo que el juicio hace es encontrar el universal.[1]

No he podido encontrar alguna referencia en la obra de Peirce donde mencione haber leído la *Crítica del juicio,* pero la distinción en Kant que define el papel del juicio estético no podría asemejarse más a la propia distinción de Peirce. Para Peirce también, el juicio estético se ocupa de universales, con aquellos ideales que pueden servir como

fines para la conducta. Sin embargo, sus juicios se forman no de manera determinante, sino reflexiva, y no de golpe, sino sobre el tiempo con las tres ciencias interactuando entre sí. Los juicios estéticos empiezan con un particular, sea una pintura, una emoción, o, más pertinentemente, un hábito de inferencia, y ayudan a definir ideales de conducta mediante lo que Peirce llamaba la formación de hábitos de sentimiento. ¿Cómo se da esto?

En cualquier situación concreta el pensamiento avanza con la mediación de hábitos de inferencia. Algunos de estos hábitos describen patrones firmes de investigación, y generalmente son estables mientras que otros no. En situaciones donde la experiencia nos obliga a revisar o criticar cualquier hábito particular de inferencia, entonces hacemos cambios apropiados para modificar la conducta a futuro. La estética juega su papel normativo precisamente en este proceso de modificación. Lo hace con base en nuestra capacidad de experimentar estéticamente cualquier acción u objeto. Una creencia o un hábito de inferencia es una manera característica de hacer algo, lo cual provoca una cualidad de sentimiento, un gusto o atracción, con respecto a él. Cuando actuemos de acuerdo con este hábito en algún momento en el futuro, conformándonos así a dicha forma particular de actuar, recordaremos que fue acompañado por cierta cualidad de sentimiento. El reconocimiento de este placer que acompaña este sentimiento es lo que actúa como el timón que guía el pensamiento hacia fines ideales. Se hace una comparación entre una situación actual y una resolución previa de modo que su conformación resulta en una cualidad de sentimiento que encontramos placentera.

Pero esto no equivale al hedonismo para Peirce: «Para que la conducta sea totalmente deliberada, el ideal debe ser un hábito de sentimiento que se ha desarrollado bajo la influencia de una auto-crítica» (*CP,* 1.574). La estética se vuelve normativa sólo cuando se pone en contacto con la reflexión crítica de la lógica. Como ya comentamos, si la esfera de la estética se considerara aparte de la influencia de la lógica y de la ética, ésta no sería normativa en absoluto. Simplemente presentaría una serie de cualidades a la experiencia, y es precisamente sobre una base como ésta que el hedonismo se define. Sin la reflexión crítica, las experiencias estéticas no son más, usando la terminología de Kant, que cuestiones de gusto. Para el hedonista, todo lo que sea placentero puede servir como base para un ideal de la conducta. De hecho, Kant llamaba a esto el «gusto de los sentidos», y lo distinguió del «gusto de reflexión». Para Kant, sólo este último sirve para formar juicios estéticos con pretensiones a la universalidad.

Sin embargo, hay una diferencia sutil entre Kant y Peirce. ¿Será que Kant simplemente quiere dar cuenta de cómo podemos juzgar algo como bello, o tienen los juicios estéticos implicaciones metafísicas más profundas? Aunque Peirce criticaba la primera *Crítica* de Kant, la similitud en la arquitectónica global de los dos pensadores es llamativa. Lo que Peirce discernió como la estructura conceptual inviable de la primera *Crítica* se corrige, al menos implícitamente, en lo que Kant realizó en la segunda y la tercera *Críticas;* además, va bastante a la mano con lo que Peirce intenta hacer con las

ciencias normativas. Es decir, las relaciones entre las ciencias normativas de la lógica, la ética y la estética en Peirce están conceptualmente unificadas de manera muy semejante a la relación entre las tres *Críticas* de Kant. Los dos planteamientos conciernen a los mismos objetos: pensamiento, acción y sentimiento. Sin embargo, el contexto de su expresión difiere debido a la transformación epistemológica de la postura de Kant que Peirce llevó a cabo. La crítica del significado de Peirce reconceptualizó el *terminus* del pensamiento, pasándolo de un acto discreto y totalmente suficiente a la convergencia de la opinión a largo plazo. Para Kant, lo real, al menos en su expresión fenoménica, siempre está al alcance de la cognición, mientras que para Peirce se encuentra al final de un proceso infinitamente continuo de investigación. Lo real, entonces, no puede concebirse como algo que puede conocerse en un sentido completamente determinado. Así que, irónicamente, las cosas en sí mismas de Kant reaparecen en Peirce, como Apel ha comentado, en la forma de «paradojas del infinito».[2]

Sin embargo, como veremos en la discusión de su metafísica, ésta no es una desventaja en el sentido en que lo fue para Kant. Para este último, el juicio estético proporciona en alguna medida una superación de las dificultades de la primera crítica al dar acceso a la esfera nouménica. Al vislumbrar la unidad y finalidad de la naturaleza, la razón práctica es capaz de aprovecharse de las esperanzas regulativas necesarias para lograr sus metas en el mundo de la necesidad. Para Peirce, sin embargo, la esfera nouménica no existe, por lo que el papel del juicio estético es distinto. Como comentamos, la esfera nouménica para Peirce sería la convergencia de opinión a un plazo infinitamente largo, y es la actividad del pensamiento guiado por la lógica lo que lo realiza. Pero de la misma manera en que la razón pura por su cuenta no afecta la esfera nouménica, la lógica, sin algún guía normativo, es incapaz de hacer avanzar el pensamiento.

La diferencia estriba en que para Peirce el juicio estético es un elemento integral de la cognición en general, mientras que para Kant no tiene relación alguna con la actividad de la razón pura. Para los dos pensadores, la estética sirve para ampliar los límites de la lógica como tal; sin embargo, Peirce hace que sea un momento en el propio proceso de la cognición. Como vimos anteriormente, Peirce consideraba la abducción como la única función lógica que introduce algo nuevo en el pensamiento, y por la que se amplía y crece. Como el juicio reflexivo en Kant, parte del particular y busca un general por el que puede explicarse. Es en este proceso donde el juicio estético ayuda a la lógica.

De nuevo, actuar según un hábito particular de inferencia, es decir, pensar de una forma determinada, provoca cierta cualidad de sentimiento que lo acompaña. Lo que la estética ofrece al pensamiento lógico son cualidades de sentimiento, nada más. Siguiendo este sentimiento, la ética considera el pensamiento que lo provocó como admirable, y por lo tanto lo define como una meta. La conducta a futuro se juzga en referencia a esta meta. Al reflexionar, se verá que la cualidad de sentimiento que acompaña a la conducta se conforma a la meta definida por la ética, y por ende será

juzgada como buena. Sin embargo, la cuestión del hedonismo parece surgir nuevamente. La estética ofrece varias cualidades de sentimiento por las que la conducta puede juzgarse claramente, pero, ¿cómo puede determinarse una meta o fin último?

El ideal estético en la deliberación crítica

Como vimos, Peirce dice que «para que la conducta sea totalmente deliberada, el ideal debe ser un hábito de sentimiento que se ha desarrollado bajo la influencia de una autocrítica». ¿Cuál es este sentimiento ideal? No es algo que pueda pedirse de la estética, ya que si esto se hiciera se introduciría un nuevo estándar de comparación, y esto sería moverse más allá de la estética hacia la ética y la lógica. Recuerde que la estética corresponde a la categoría monádica de la primeridad, caracterizada por lo inmediato y la carencia de relación. Lo único que se puede pedir de la estética es que proporcione el sentimiento de pensamiento por el que la lógica puede juzgar su actividad.

Sea cual sea ese ideal, tiene que ser algo último y unitario, capaz de responder a las metas de la investigación a largo plazo. No debe alterarse bajo un cambio de circunstancias y debe ser un fin en sí mismo sin la necesidad de algún motivo ulterior para satisfacerlo. Para Peirce, este ideal no puede ser más que la Razón misma o, más precisamente, el desarrollo de la Razón. En la medida en que la discusión concierne a la cognición humana, entonces significa la razón humana. Sin embargo, como vimos anteriormente, para Peirce el pensamiento o la razón no está en nosotros, sino que nosotros estamos en el pensamiento, es decir, en un entorno de mentalidad o terceridad que rebasa a los individuos. Entonces, el desarrollo de la Razón es equivalente al desarrollo de la terceridad en el universo, a la formación y a la creciente estabilización de hábitos de inferencia que engendran lo que Peirce llama la «razonabilidad concreta». La razón es el ideal que satisface las condiciones mencionadas antes porque siempre está satisfecha consigo misma. Esto es así debido a que nunca está completamente encarnada y determinada. Como dice Peirce:

> El mismo ser de lo general, de la razón, *consiste* en que gobierna acontecimientos individuales. Así que la esencia de la razón es tal que su ser no puede haber sido nunca completamente perfeccionado. Siempre tiene que estar en un estado de comienzo, de desarrollo […] La única cosa cuya admirabilidad no se debe a una razón ulterior es la razón misma comprendida en toda su plenitud [*OFR*, 2:324-325].

Entendido así, este ideal crea un fin para la conducta que Peirce caracteriza como «ejecut[ando] nuestra pequeña función en la operación de la creación al echar la mano para tornar el mundo más razonable cuando dependa de nosotros hacerlo» (*CP,* 1.615). Esto está muy lejos de una interpretación hedonista de la estética de Peirce, y de hecho refleja su convicción de que la lógica está enraizada en el principio social.

Abstractamente, el ideal último de la conducta se ha identificado con el desarrollo de la razón, pero más concretamente Peirce comentó que el ideal es un hábito de sentimiento (que se ha desarrollado bajo la influencia de una autocrítica). Entonces, la pregunta es: ¿qué clase de hábito de sentimiento requiere este ideal de modo que la lógica pueda «ejecutar su pequeña función»?

La respuesta corta es: *el amor.* Para Peirce, una breve consideración de la naturaleza de la probabilidad es lo que le lleva a esta conclusión. Todas las inferencias hechas en el curso del pensamiento están sujetas a proporciones de probabilidades: «[U]n modo dado de inferencia resulta a veces exitoso y a veces no, y eso en una proporción finalmente fija» (*OFR,* 1:193). No está hablando aquí de casos individuales en los que la noción de probabilidad no tendría ningún sentido, ya que cualquier inferencia individual es verdadera o falsa. Su validez como modo de inferencia se da a conocer sólo mediante el resultado medio de una serie de inferencias. Por consiguiente, Peirce dice que «el razonar sobre un caso aislado no puede tener sentido en absoluto» (*OFR,* 1:194). La probabilidad de un modo dado de inferencia se manifestará sólo después de haberlo usado durante mucho tiempo, y sólo así se volverá claro el resultado. No obstante, los seres humanos son criaturas finitas y el número de inferencias que pueden hacer en una vida es limitado. Por lo tanto, «no puede tener la *certeza* absoluta de que el resultado promedio concuerde en absoluto con las probabilidades» (*OFR*, 1:195). Debido a la manera en que la probabilidad define los límites del pensamiento inferencial, el número de inferencias es indefinidamente grande. Por consiguiente, depender únicamente de uno mismo al razonar es, en el corto tiempo que tenemos, estar destinado a fracasar. Como vimos al discutir las formas de inferencia en la semiótica, es debido a esto que Peirce insiste en «la identificación de los intereses de uno con los de una comunidad ilimitada» como prerrequisito necesario para pensar lógicamente. Peirce ve esta identificación reflejada en las grandes religiones del mundo, especialmente en la tríada de san Pablo de la caridad, la fe y la esperanza como los mayores dones espirituales. No es por nada que plantea «tres sentimientos, a saber, el interés en una comunidad indefinida, el reconocimiento de la posibilidad de que este interés se haga supremo y la esperanza en la continuación ilimitada de la actividad intelectual, como requisitos indispensables para la lógica» (*OFR,* 1:197). Así que, por extraño que suene, la razón requiere del amor para que el pensamiento sea totalmente lógico. El ideal, lo que Peirce entendía como un hábito de sentimiento, es de hecho el sentimiento del amor. Sólo un sentimiento de esta naturaleza puede encontrar una autoidentidad más allá de los límites del ego.

La «nueva» máxima pragmática

Estamos ahora muy lejos de la interpretación nominalista del pragmatismo. Su intento de recuperar la máxima en el contexto más amplio de su pensamiento maduro ha sido el

enfoque de mi análisis de las ciencias normativas. ¿Sus argumentos han logrado encaminar bien el pragmatismo? Hay muchos que creen que sus reflexiones sobre las ciencias normativas y la metafísica no son más que un intento fallido de rescatar lo que no tiene remedio; que, al tratar de ir más allá de los límites instrumentales de la máxima pragmática, realizó el mismo tipo de especulación metafísica que fue el punto de la máxima: invalidar. No obstante, pretendo mostrar que su concepción madura, con todo y la metafísica que implica, es la más racional y coherente. Tendremos que esperar al análisis de su metafísica para entender por qué, pero de momento veamos cómo Peirce resume su pragmaticismo:

> Para el pragmaticismo, el pensar consiste en la metábola *[metaboly]* inferencial viva de los símbolos, cuyo resultado final estriba en resoluciones generales condicionales a actuar. En cuanto al fin último del pensamiento, que ha de ser el fin de todo, está más allá de la comprensión humana; no obstante, hasta donde mis reflexiones han alcanzado […] es por medio de la indefinida aplicación de auto-control sobre auto-control que el *vir*[3] se engendra, y por la acción, mediante el pensamiento, cultiva un ideal estético, no por el bien meramente de su propio coco *[noddle],* sino como la porción que Dios le permite en el trabajo de la creación [*CP*, 5.402].

En este pasaje, Peirce reitera el contexto original de su definición de la máxima en la que el significado de un concepto se da en términos de cómo la aceptación de su formulación como verdadera afectaría la conducta a futuro. De ninguna manera abandona la utilidad de la máxima como medio para esclarecer las ideas y como guía práctica en el trabajo de la investigación. Sin embargo, a continuación, dice: «En cuanto al fin último del pensamiento […]» ¿Cuál es este fin último? Está más allá de nuestra comprensión y, sin duda, más allá del ámbito de temas a los que se puede aplicar la máxima pragmática. Como escribió a James en 1904: «[…] a fin de cuentas el pragmatismo no resuelve ningún problema real. Sólo muestra que supuestos problemas no son problemas reales […] El efecto del pragmatismo aquí es simplemente el de abrir nuestras mentes a recibir cualquiera evidencia, no de *proporcionar* evidencia» [*CP*, 8.259, cursivas mías].

La máxima pragmática abre nuestras mentes y nos hace receptivos. Como herramienta de la inferencia, posibilita la discriminación de las diferentes interpretaciones posibles y contribuye a que la abducción como modo de inferencia sea tan eficiente. Sin embargo, en cuanto al fin del pensamiento, no ayuda en nada. Como dijo Peirce en la cita anterior: «es por medio de la indefinida aplicación de auto-control sobre autocontrol que el *vir* se engendra». Pero pensar de forma autocontrolada es posible sólo si hay algún estándar con respecto al cual pueda juzgarse, si existe alguna base normativa por la que el pensamiento pueda guiarse desde el principio. Fue con este estándar en mente que Peirce concibió la dimensión normativa de la investigación en términos de las ciencias de la lógica, la ética y la estética.

Desde luego, esto no significa que durante milenios haya habido gente pensando de forma deliberada y autocontrolada sin consideración alguna de los fines. Lo que Peirce hace explícito aquí es, primero, que el pensar no puede ser totalmente lógico sin una consideración de fines. Como dice: «Lo que hace que la lógica y la ética sean particularmente normativas es que nada puede ser ni lógicamente verdadero ni éticamente bueno sin que haya algún propósito para serlo. Pues una proposición, y especialmente la conclusión de un argumento, que es verdadera sólo accidentalmente no es lógica» (*CP*, 1.575). Las ciencias normativas hacen explícito lo que antes se suponía sólo implícita o vagamente.

Segundo, podemos encontrar en Mao Tse-tung o en Stalin o Hitler ejemplos de un modo de pensamiento guiado por una concepción muy particular de fines. Lo que el análisis de Peirce sobre la investigación normativa nos hace ver es la clase de fin que los investigadores tienen que adoptar para que el pensamiento alcance plenamente sus metas. Tal ideal, autosatisfecho y completamente admirable en sí mismo, es lo que Peirce caracterizó como el desarrollo de la Razón en su sentido más amplio, es decir, de la terceridad, de la «razonabilidad concreta». Sin una consideración de fines en este sentido, el pensamiento se convierte en un vehículo para los deseos acríticos e idiosincrásicos de demagogos y déspotas.

El desarrollo de la razón, sin embargo, es una formulación abstracta de este ideal. Para que sea eficaz para el trabajo práctico de la investigación, debe darse en un marco conceptualmente concreto. La investigación tiene como objeto lo real que, como hemos visto, Peirce identifica con la opinión de la comunidad de investigadores a largo plazo. Si el objeto de esta opinión ideal, lo real, constituye el término del pensamiento, entonces debe manifestar plenamente los caracteres del fin ideal que Peirce caracterizó antes como la razonabilidad concreta. ¿Pero qué es esto? En otras palabras, ¿cuál es la naturaleza de lo real que estamos investigando? Cualquier investigación específica se lleva a cabo con alguna de las diversas ciencias especiales, y las normas que guían la lógica de esta investigación se describen en general por la doctrina recuperada del pragmaticismo. Lo que une al primero con el segundo y responde la pregunta sobre lo real es la metafísica.

Un prolegómeno para la metafísica

Hay pasajes en la obra de Peirce donde parece sumamente optimista acerca del trabajo de la metafísica. «Los datos de la metafísica no están menos susceptibles de la observación, sino inmensamente más susceptibles que los datos, digamos, de la ciencia altamente desarrollada de la astronomía» (*CP,* 6.2). Tomando en cuenta otros comentarios de este tipo, pareciera que, si sólo pudiéramos razonar lógicamente, la metafísica no sería más difícil que las matemáticas o las ciencias especiales. Es

justamente este tipo de actitud la que parece haber contribuido a los excesivos vuelos de la imaginación que Peirce en los inicios de su carrera repudiaba. Hay quienes llegan a este punto en su filosofía y se sienten decepcionados porque piensan que Peirce ha dejado de lado, y hasta contradicho, su trabajo seminal en lógica.[4] Sin embargo, en realidad es todo lo contrario. Hasta ahora hemos discutido con detalle las primeras dos grandes divisiones de la filosofía de Peirce: la fenomenología (y las categorías derivadas de ella) y la ciencia normativa, que corresponden a la primeridad y segundidad respectivamente. Pero falta la terceridad, es decir, un estudio que trate del fenómeno no en sí mismo ni en su relación con los fines, sino en su plena realidad, y ésa es la tarea de la metafísica.

Como siempre, Peirce tiene muy presente la historia de la filosofía, y de hecho describe la metafísica de su época como estando en «una condición deplorablemente atrasada» (*CP,* 6.2), la cual se debe a que ha sido llevada a cabo por teólogos y por científicos acríticamente nominalistas. Peirce, en cambio, no planteará salvajes tesis especulativas, sino que desarrollará su metafísica con base en su trabajo lógico-matemático. La metafísica, entonces, completa a la filosofía, cuya finalidad principal (aunque no la única) es la de «proporcionar un *Weltanschauung*, o concepción del universo, como base para las ciencias especiales. La metafísica es la última rama de la investigación filosófica y su tarea es la de realizar eso. Pero la metafísica tiene que descansar sobre la ciencia normativa» (*OFR*, 2:208). Recuerde que, en su clasificación de las ciencias, las ciencias especiales (física, química, biología, etc.) siguen a la filosofía justo después de la metafísica. Esto no es casual. Como dice Peirce:

> [Hay una] segunda razón para estudiar la filosofía de laboratorio (a diferencia de la filosofía de seminario). Consiste en que las ciencias especiales se ven obligadas a dar por sentado varias proposiciones importantes porque su forma de trabajar no proporciona ninguna manera de probar estas proposiciones. En pocas palabras, siempre descansan sobre la metafísica [*CP*, 1.129].

De acuerdo con esta afirmación, una metafísica es necesaria porque nos dice algo acerca de la estructura general de la realidad, conocimiento que ninguna de las ciencias especiales puede plantear, pero que es imprescindible para la investigación en la formación de hipótesis sobre aspectos particulares de esa realidad. En el proceso de formar y aceptar hipótesis, especialmente al volverse más generales y abstractos los conceptos de la ciencia, los instintos básicos que han guiado la inferencia abductiva en la búsqueda de la supervivencia y las necesidades básicas ya no funcionan tan adecuadamente. Una metafísica es una guía para la formación de hipótesis, y por lo tanto, si no se escoge con cuidado y consideración, nuestros intentos de alcanzar las metas de la investigación continuarán de forma ineficiente, explorando cada ramita semiótica hasta su último fin lógico. «En vez de meramente burlarse de la metafísica, como otros prope-positivistas […] el pragmaticista extrae de ella una esencia preciosa

que servirá para dar vida y luz a la cosmología y a la física» (*CP*, 5.423). Como Hookway ha comentado: «El sinequismo de Peirce, la idea de que deberíamos preferir hipótesis que implican la continuidad real, es un ejemplo de este tipo de la utilidad de la metafísica».[5] Así que, al menos Peirce no es tan ingenuo acerca del trabajo de la metafísica. Una de las lecciones que tomó del estudio de Kant era que la metafísica debería fundamentarse sobre una base lógica sólida, y así, a partir del fruto de toda su investigación desarrollada hasta ahora en la lógica de la investigación y las ciencias normativas, será concebida como una metafísica adecuada para las necesidades regulativas de la investigación. «Un hombre científico —dice— que propone arreglárselas sin metafísica alguna […] es uno cuyas doctrinas están completamente viciadas por la metafísica cruda y no criticada de la que están repletas» (*CP,* 1.129).

¿Cuál es la metafísica, entonces, con la que Peirce propone arreglárselas? Sus escritos más conocidos sobre este tema son una serie de artículos publicados en *The Monist* entre 1891 y 1893.[6] En el primero, «La arquitectura de las teorías», afirma que «La única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo: que la materia es mente desvirtuada *[effete],* convirtiéndose los hábitos inveterados en leyes físicas» (*OFR*, 1:338). Por su cercanía con Hegel, su incansable crítica y rechazo al nominalismo y su análisis del pensamiento en términos de la dinámica de signos generales, no extraña nada que Peirce cayera por el lado del idealismo. La categoría correspondiente, la terceridad, sin duda juega un papel predominante en su filosofía; sin embargo, el universo del pensamiento o de los signos que el idealismo postula no refleja su concepción madura de lo real. En los siguientes años, su realismo se ampliaría para incluir la realidad de los individuos (la segundidad) y de la posibilidad (la primeridad), de modo que para 1897 Peirce era lo que Max Fisch ha llamado «un realista de tres categorías».[7] En una carta de 1902 a William James, Peirce, explicando la naturaleza de las ciencias normativas, termina diciendo: «Esto, entonces, conduce al sinequismo, que es la piedra angular del arco» (*CP,* 8.257). El sinequismo incorpora la tesis idealista, pero va más allá de ella. En «Los siete sistemas de metafísica», de 1903, Peirce cataloga sistemas metafísicos de acuerdo con la medida en que se incorporan sus tres categorías. En esa lista, el idealismo, incorporando sólo la terceridad, se distingue de su concepción madura que llama sinequismo.

> La característica de mi doctrina, a saber, que insisto principalmente en la continuidad, o la terceridad; y para asegurar que la terceridad tenga su función dominante me resulta indispensable reconocer que es un tercero, y que la primeridad, o el azar, y la segundidad, o la reacción bruta, son otros elementos, que, si no fueran independientes, la terceridad no tendría nada sobre el que operar. Por consiguiente, me gusta llamar mi teoría Sinequismo porque descansa sobre el estudio de la continuidad [*CP*, 6.202].

A diferencia del idealismo, el sinequismo consta de todas las categorías. Se ofrece como alternativa no tanto al idealismo como al nominalismo. En lugar del atomismo de este último, que implica necesariamente absolutos inexplicables, la articulación de las categorías en el sinequismo planteará una relación dinámica entre el azar y la ley, entre el caos y el orden, en la que una evolución teleológica aumenta la razonabilidad y complejidad del universo mediante un proceso semiósico. Peirce sostiene que el sinequismo, mucho mejor que los supuestos nominalistas, dará cuenta del éxito de la investigación científica. La aplicación de las categorías al universo constituye su metafísica cosmológica o evolutiva. Sin embargo, dice en la cita de arriba que este sinequismo descansa sobre un estudio de la continuidad. El concepto de la continuidad está presente desde sus primeros escritos en los que critica y supera el dualismo cartesiano y el atomismo nominalista. A lo largo de su vida profesional Peirce se mantenía al tanto de los avances matemáticos de gente como Dedekind y Cantor sobre los fenómenos de la continuidad y el infinito, y en numerosos escritos matemáticos desarrolló su propia postura. Su concepto del continuo es de suma importancia para entender no sólo las amplias implicaciones de su metafísica sino para su sistema en su totalidad. Así que empezaremos el último capítulo sobre metafísica con un análisis de su noción de la continuidad y cómo surge a partir del debate del nominalismo/realismo y su lectura de Duns Escoto. De ahí pasaremos a articular su metafísica evolutiva en términos de las categorías.

[1] El juicio reflexivo es muy similar a la inferencia abductiva de Peirce.

[2] Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce,* La balsa de la Medusa, Madrid, 1997, p. 146.

[3] "Hombre" en latín.

[4] Véase Philip P. Wiener y Frederick Young, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce,* Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1952, pp. 84-85; W. B. Gallie, *Peirce and Pragmatism,* Dover Publications, Nueva York, 1966, cap. 9; Robert F. Almeder, *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction,* Rowman and Littlefield, Lanham (EUA), 1980, cap. VI.

[5] Christopher Hookway, *Peirce,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, p. 264.

[6] Véase *OFR,* 1:331-415.

[7] Citado en *OFR,* 2:24.

VII. La metafísica

La metafísica sinequista de Peirce toma el lugar de aquella metafísica contra la que luchó a lo largo de su vida intelectual: el nominalismo. Hemos comentado varias veces su oposición al nominalismo al discutir el dualismo cartesiano, el carácter contrafáctico de la máxima pragmática, la naturaleza triádica del desarrollo de los símbolos y, especialmente, el papel de los generales o universales en el conocimiento humano. Sin embargo, no hemos estudiado a profundidad su crítica al nominalismo. Su análisis al respecto se lleva a cabo en términos del debate medieval entre el nominalismo y el realismo. Inspirado por el pensamiento de Duns Escoto, se declara en favor del realismo.

Antes de hablar del sinequismo y posteriormente de su cosmología evolutiva, quiero que queden claros los defectos del nominalismo, la naturaleza del realismo que defiende, y cómo esto conduce a reflexiones sobre la continuidad matemática, tema que constituirá la base de su concepto de «sinequismo».

El debate nominalismo-realismo

Este debate trataba, según Peirce, «de si los universales, tales como el Caballo, el Asno, la Zebra, etc., eran *in re* o *in rerum natura*» (*CP,* 4.1); de «si toda propiedad, toda ley de la naturaleza y todo predicado de más de un sujeto actualmente existente sean, sin excepción, meras ficciones o no» (*CP,* 1.27). ¿Son los términos generales meras conveniencias que emplea la mente, o se refieren a algo *real*? Hay muchos caballos en el mundo, ninguno de los cuales es idéntico a otro; sin embargo, guardan todos algo en común, por lo que los llamamos «caballos». ¿Es creada por la mente esa cosa en común o es algo cuya realidad es independiente de lo que uno pueda pensar de ella?

En la gama de las posibles respuestas, el *eidos* platónico se encuentra en un extremo. En este planteamiento, el concepto «caballo» se refiere a una realidad inteligible que existe independientemente de cada caballo individual. Peirce no se suscribe a esta noción de realismo. «La noción de que la controversia entre el realismo y el nominalismo tuvo cualquier cosa que ver con ideas platónicas es un mero producto de la imaginación, que el más ligero examen de los libros bastaría para desmentir» (*CP*, 8.17). En el otro extremo está el nominalismo que sostiene que sólo los individuos existen y que el concepto «caballo» es una creación de la mente. Entre estos dos extremos se encuentra el realismo escolástico, una versión que Peirce defiende. A pesar de empezar su carrera intelectual con fuertes tendencias nominalistas y de analizar el concepto de «dureza» de forma nominalista en «Cómo esclarecer nuestras ideas», de 1878, la mayor parte de su

obra manifiesta de forma contundente su oposición a esta postura. Antes de analizar el realismo de Escoto y la versión del mismo que Peirce adoptó, veamos las razones por las que Peirce rechaza el nominalismo.

Los defectos del nominalismo

Peirce caracteriza la postura del nominalista de la siguiente forma:

> [H]ay algo, entonces, que influye en nuestros pensamientos, y que no ha sido creado por ellos. Es cierto que no hay nada que esté inmediatamente presente ante nosotros, salvo los pensamientos. Sin embargo, esos pensamientos han sido causados por sensaciones, y esas sensaciones están constreñidas por algo fuera de la mente. Esta cosa fuera de la mente, que influye directamente en la sensación y, por medio de la sensación, en el pensamiento, es independiente de cómo la pensemos porque *está* fuera de la mente, y es, en pocas palabras, lo real [*OFR*, 1:133].

Según este planteamiento, la realidad se compone únicamente de individuos que se conocen en la experiencia a través de la percepción. Las leyes y los conceptos no figuran en ese conocimiento porque no se perciben. Éstos son productos más bien de hábitos de comparación y asociación. La mente compara cualidades de diversos individuos y las subsume por semejanza bajo un concepto; y al advertir la coincidencia espaciotemporal entre individuos de un tipo con individuos de otro tipo, esta asociación se expresa en términos de una ley. Esos conceptos y leyes, empero, no derivan de la experiencia, sino que son impuestos por la mente. Epistemológicamente, el nominalista bajo este esquema tendría que acabar siendo escéptico o solipsista. Dado que los conceptos que utiliza para ordenar su experiencia, lo que hoy en día llamamos un «esquema conceptual», no se fijan por ninguna característica objetiva del mundo, sino por algún criterio privado e idiosincrásico, el nominalista se encuentra con una duda con respecto a la veracidad o al menos a la adecuación de su esquema frente a otros que utilizan esquemas distintos. ¿Cómo puede razonar sobre la idoneidad de su representación de la realidad cuando, como comenta Forster, «los conocedores jamás pueden salir de esas representaciones para compararlas con las cosas tal y como son aparte del pensamiento»?[1]

Este relativismo es un primer punto en contra del nominalismo. En él la razón procede con base en cuestiones psicológicas y no lógicas, lo cual elimina el elemento normativo y objetivo en la investigación y que, por lo tanto, pone en peligro la meta final de la misma. En palabras más concretas, para Peirce el nominalista no logra dar cuenta del éxito que tiene la ciencia al predecir la conducta de los objetos en el futuro. Peirce suele usar una piedra cayendo al suelo como ejemplo de la conducta de un objeto. Explica esta conducta al postular la realidad objetiva de una ley, en este caso la de la gravitación. El nominalista no puede negar las regularidades que encuentra en la experiencia, pero en

vez de usar la palabra «ley» emplea la de «uniformidad» para referirse a «la realidad a la que una proposición universal verdadera sobre los fenómenos naturales corresponde» (*CP,* 6.99). Para Peirce, eso no es más que una taumaturgia conceptual cuya vaciedad es fácil manifestar. Continúa diciendo:

> La implicación de la palabra, así utilizada, es que los hechos son en sí mismos totalmente desconectados, y que es sólo la mente lo que los une. Una piedra que cae al suelo no tiene ninguna conexión real con otra piedra que cae al suelo […] Si he llevado a cabo el experimento con un millón de piedras, puede ser muy natural que crea que casi cualquier piedra se comportará de la misma manera. Sin embargo, si se puede probar que no hay ninguna conexión real entre la conducta de diferentes piedras, entonces no hay nada que decir salvo que fue una coincidencia aleatoria que ese millón de piedras se comportaron todas de la misma manera; ya que si había alguna razón para ello, y realmente se cayeron, había una razón real, es decir, un general real. Ahora bien, si se cayeron todas por mero azar, eso no proporciona más razón para suponer que la siguiente caerá que el hecho de que tiré doble seis sucesivamente con un par de dados sea una razón para pensar que el siguiente tiro será un doble seis [*CP*, 6.99].

Según el argumento de Peirce, una mera uniformidad no proporciona base alguna para predecir el futuro. Las inducciones sobre las que la uniformidad descansa se basan en hábitos psicológicos de asociación en vez de principios normativos de inferencia.

Como teoría, entonces, el nominalismo es bastante deficiente. Para Peirce, una teoría se justifica, mínimamente, sólo si explica los hechos observados; sin embargo, «es una de las peculiaridades del nominalismo que supone continuamente que las cosas son absolutamente inexplicables» (*CP,* 1.170). Hablar de una uniformidad en la conducta de los objetos no hace más que enunciar de otra forma que hay regularidades en la experiencia, mas no la explica. Éste es el «defecto capital» de toda explicación nominalista, «a saber, que meramente enuncian el hecho a explicar bajo otro aspecto; o, si añaden algo a ella, sólo añaden algo del que ninguna consecuencia definida puede deducirse» (*CP*, 6.273). Con esto, sin duda, se comete el pecado capital de bloquear el camino de la investigación.

Visto desde el punto de vista de las categorías, la mala metafísica del nominalista consiste en que acepta sólo la realidad de la segundidad. Sin embargo, la actividad científica siempre termina en la afirmación de que algún hecho (un segundo) asumirá en el futuro un carácter general definido (un tercero).

> Si [esta] predicción tiende a cumplirse, debe ser que los eventos a futuro tienen una tendencia a conformarse a una regla general. «¡Oh —dicen los nominalistas— esta regla general no es más que una mera palabra o par de palabras!» Yo replico: «Nadie jamás pretendió negar que lo que es general es de la naturaleza de un signo general;

> sin embargo, la pregunta es si acontecimientos a futuro se conformarán a ella o no. Si lo harán, entonces tu adjetivo "mera" me parece mal empleado» [*CP*, 1.26].

Ahora bien, habíamos dicho que el realismo que Peirce defiende no es el platónico, donde la idea o el universal *existe* al igual que los individuos. Dado eso, pareciera que la única opción que queda es que el universal *no* existe. En la ontología de Peirce, esta dicotomía es falsa. Lo real se opone no a lo inexistente, sino a lo ficticio. La ley de la gravitación no existe como la piedra que cae, sin embargo no es ficticia. Gracias a la base epistemológicamente aleatoria de la uniformidad nominalista, ésta no tendría más fundamento para decir que la piedra caerá al suelo que decir que caerá hacia arriba. Si queremos afirmar y no adivinar que caerá al suelo, tenemos que ser realistas con respecto a los universales. Pero si los universales no *existen*, ¿en qué consiste entonces su realidad? Peirce formuló una respuesta al acudir a los medievales, específicamente a Duns Escoto. Se inspira en su célebre «distinción formal», pero la lleva más lejos incluso que el propio Escoto. Veamos la estrategia que éste empleó para hablar de la realidad de los universales. Con base en ello podremos entender la posición de Peirce.

El realismo de Duns Escoto

Peirce comenta que el término «real» no proviene de la Antigüedad, sino que «es una palabra que se inventó en el siglo XIII para significar el tener Propiedades, esto es, caracteres que basten para identificar a su sujeto» (*OFR,* 2:520). La pregunta por la realidad de los universales, entonces, no es más que la pregunta por la naturaleza de las propiedades que se predican de los sujetos. Por ejemplo, puedo predicar de mi gato y de mi perro la propiedad de ser mamíferos. Esta propiedad es universal porque se aplica a más de un solo individuo, pero la pregunta es qué tipo de realidad tiene esta cosa que comparten en común: ¿es una relación meramente mental o está *in re* en la forma de una estructura inteligible? ¿La mente la crea o la descubre?

Este sentido del término «real» está muy claro en la obra de Duns Escoto. Su realismo consiste, *grosso modo*, en que el predicado es una estructura inteligible objetiva que se descubre en el sujeto. Al mismo tiempo, el individuo o sujeto en el que se encuentra es real también. Lo que sé de mi perro y gato son características generales. Su color, edad, estatura, etc., son propiedades que pueden predicarse de muchos individuos. Lo que no sé de ellos es aquello que hace que sea *este* perro o *este* gato como individuo. Los medievales llamaban a este carácter de los individuos su *hecceidad*. En el mundo, entonces, se encuentran tanto individuos como cosas de carácter común. El problema que Escoto tenía que resolver era cómo algo podría ser a la vez individual y común.

Tomemos como ejemplo la proposición «Sócrates es un hombre». ¿Qué hace que esa proposición sea verdadera? Primero, la proposición señala dos tipos de cosas: un individuo y una propiedad universal. Para dar cuenta de esta proposición, de su relación

de predicación, Escoto dice que hay que tener en cuenta dos principios: uno que dé cuenta de que el sujeto sea específicamente Sócrates y ningún otro, y otro principio que dé cuenta de que el sujeto sea algo de cierto *tipo.* El primer principio se refiere a la *hecceidad* de Sócrates, cosa que se da por sus diferencias individuales, y el segundo se refiere a su naturaleza común (ser hombre). Al combinarse estos dos se tiene un individuo concreto, Sócrates, que se distingue de Platón, Aristóteles y los demás hombres, pero que a la vez concuerda o está en comunión, por así decirlo, con las demás cosas que sean hombres. La combinación se da a través de un proceso que Escoto llama «contracción». Como comenta Peter King:

> Al igual que la especie *hombre* se produce a partir del género *animal* por la diferencia específica *racionalidad* que le sobreviene […] de la misma manera el individuo Sócrates se produce a partir de la especie *hombre* por las diferencias individuales que le sobrevienen, creando así un nuevo individuo de la especie.[2]

El paso del género a la especie y de la especie al individuo se hace por una contracción, lo general «contrayéndose» a lo individual, de modo que tenemos un algo específico (Sócrates) que es de cierto tipo (humano). Lo que está *in re*, en Sócrates, es la naturaleza común que comparte con otros hombres, mas *no* el universal. Para los medievales, la universalidad es una propiedad únicamente de conceptos, no de individuos físicos. El universal, el concepto «hombre», se crea por el intelecto a partir de una abstracción *basada* en esa naturaleza común o estructura inteligible. Lo importante es que esa estructura ya está en el individuo objetivamente antes de la operación del intelecto.

A fin de cuentas, Escoto afirma que estos dos principios, la *hecceidad* del individuo y la naturaleza común que se le predica, constituyen una y la misma cosa. Su gran innovación estriba en cómo entender esta relación. En la tradición medieval hubo varias maneras de distinguir entre las cosas: la *distinctio realis*, la *distinctio rationis* y, la que Escoto adoptó e hizo suya, la *distinctio formalis*. Por un lado está la distinción real. Dos cosas se distinguen de esta forma al ser físicamente separables, por ejemplo, «Sócrates» y «Platón». Son dos individuos realmente distintos. Por el otro lado está la distinción racional. La distinción entre «Platón» y «el autor de *La República*» no es real (porque se refieren al mismo individuo), sino sólo lógica o mental. Son separables no física sino sólo mentalmente. La distinción formal es intermedia entre las dos, menor que la real pero más que la mental. La propiedad de ser hombre, por ejemplo, no puede separarse físicamente del individuo Sócrates, pero tampoco es una mera distinción lógica. Escoto plantea esta distinción porque, como comenta Perez-Teran,

> sirve al fin epistemológico de salvaguardar la objetividad de ciertos conceptos, pues no es algo que la cosa tiene sólo porque de casualidad lo pensemos: la naturaleza que se abstrae está realmente presente (unida numéricamente con, aunque formalmente distinta de, la *hecceidad*). Por ejemplo, la «Escoteidad» de Escoto (lo que hace que él

y sólo él sea Duns Escoto) es formalmente distinto de su humanidad (lo que le hace miembro de la especie «hombre»).[3]

Así, la distinción formal le permite a Escoto evitar los extremos de la postura platónica por un lado y de la nominalista por el otro. Lo que muchos individuos tienen en común no es meramente ficticio, sino algo objetivo que sirve de base para la operación predicativa del intelecto.

Esa naturaleza «contraída» en el individuo Escoto la llama un *formalitas* o *realitas* (una pequeña realidad). «Formalitas» proviene, desde luego, de la «forma» aristotélica, término que se tradujo al latín, mediante el árabe de Avicena, como «intentio», lo cual tenía la acepción de «signo natural en el alma». Cada individuo tiene su *hecceidad* y al menos una *formalitas* que constituyen una unidad o totalidad real. En otras palabras, Sócrates y su humanidad son una y la misma cosa, por lo que no son realmente distintos, sino sólo formalmente. Para recalcar, la innovación de Escoto, que sirvió de inspiración para Peirce, es que la *formalitas* está *in re* pero al mismo tiempo relativa al pensamiento. Si no fuera así, la humanidad de Sócrates sería una idea platónica o una mera distinción lógica impuesta por la mente.

Hablando de Escoto, Peirce dice: «Con excepción, quizá, de la lógica de Hegel, su teoría de las "formalidades" fue la más sutil jamás planteada […]» (*OFR,* 1:132). El nominalista dice que el universal es una mera palabra, acusación a la que Peirce responde, como vimos líneas arriba, al decir que efectivamente lo general «es de la naturaleza de un signo general». También pudo haber respondido, «es una formalidad, o como decían los medievales, un signo natural en el alma». Ese signo no es un *token* (sinsigno, nominalista), sino un tipo (legisigno, realista). La noción de formalidad como signo mediador entre el pensamiento y la realidad es el crisol conceptual que vincula Peirce con el realismo escolástico de Escoto, idea que se expresa muy claramente al decir Peirce que «un realista es simplemente aquel que no conoce ninguna realidad más recóndita que aquella que se representa en una representación verdadera» (*OFR*, 1:97). Sin embargo, el falibilismo de Peirce hace que lo real llegue a su plenitud al término de un proceso de investigación a largo plazo entre una comunidad de investigadores. La verdad es la opinión última de esa comunidad y su objeto es lo real. Como comenta Boler: «La definición de la realidad de Peirce es, a mi parecer, casi una reformulación pragmática de la *realitas* o *formalitas* de Escoto: la realidad es lo que se pensaría en la opinión última de la comunidad».[4]

No obstante, hay una diferencia importante. Peirce dice que Escoto se separaba del nominalismo por «el grosor de un cabello» (*OFR,* 1:132). «Incluso Duns Escoto es demasiado nominalista cuando dice que los universales se contraen al modo de la individualidad en los singulares, y por singulares quiere decir cosas ordinarias existentes» (*CP,* 8.208). El problema para Peirce es que la naturaleza común sobreviene a la *hecceidad* en Escoto. Lo que sufre contracción no es lo individual, sino lo común, lo

general, por lo que se podría considerar el realismo de Escoto un realismo moderado. Escoto defiende el realismo pero no al costo de la *hecceidad*. Peirce no es tan considerado, por así decirlo. «Hace mucho tiempo había declarado que los individuos absolutos eran *entia rationis*, y no realidades. Un concepto determinado en todos los aspectos es tan ficticio como un concepto definido en todos los aspectos» (*CP,* 8.208).[5] Sin duda, el realismo que Peirce defiende es, como él mismo dice, más extremo. Para el nominalista, el individuo es real y lo general es derivado. En Escoto, los dos son reales. En Peirce, lo que es fundamentalmente real es lo general; el individuo es lo derivado y es incluso una negación, como encontramos al final de «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades»: «Puesto que su existencia separada se manifiesta sólo por la ignorancia y el error, el hombre individual, en la medida en que es algo aparte de sus compañeros, y de lo que él y ellos serán, es sólo una negación» (*OFR*, 1:98-99).

Para cualquier persona en la calle, e incluso para la gran mayoría de los filósofos, el individuo tiene más realidad que una abstracción. ¿Por qué Peirce no adoptó la posición escotista tal cual y sin más? Quizá podamos entender por qué Peirce fue más lejos que Escoto si comparamos el general «contraído» de Escoto con la terceridad «degenerada» en Peirce. Como vimos en la discusión sobre las categorías, la inferencia, la regularidad y la intencionalidad en las relaciones no pueden reducirse a una combinación de díadas operando mecánicamente. La combinación de «A suelta B» y «C recoge B» no alcanza a expresar la relación implícita en el acto de dar; ni tampoco expresa la regularidad de la gravitación el mero conjunto de un millón de instancias de soltar una piedra. La terceridad no puede reducirse a la segundidad. Sin embargo, eso lo pretende el nominalismo y en cierta medida el realismo de Escoto. Como comentamos, una teoría se justifica si y sólo si explica los hechos observados, pero el nominalismo «supone continuamente que las cosas son absolutamente inexplicables. Eso bloquea el camino de la investigación. Sin embargo, si adoptamos la teoría de la continuidad nos escapamos de esta situación ilógica» (*CP,* 1.170).

Como vimos, Peirce afirma que el sinequismo es la piedra angular del arco de su filosofía. El sinequismo, la terceridad, la generalidad y la continuidad son básicamente sinónimos en su obra y conforman la base de su realismo extremo. La mejor forma de entender esta doctrina que privilegia lo general sobre lo individual es a través de su trabajo matemático sobre el continuo.

El continuo: Kant, Cantor y más allá

Hemos comentado que uno de los pocos temas sobre los que Peirce nunca vaciló fue su rechazo del nominalismo. Como corolario de esa posición, se podría decir que Peirce tampoco vaciló en su estimación de la importancia de la continuidad para el pensamiento filosófico y científico. En 1868, en los escritos sobre la cognición con los que inició su

carrera intelectual, afirma que el proceso cognitivo no consiste en átomos lógicos, ni en una sucesión de pensamientos discretos en diferentes instantes, sino que «la cognición surge mediante un proceso continuo» (*OFR,* 1:74). No obstante, lo que comprendía por la continuidad sufrió cambios de acuerdo con los aportes de importantes matemáticos como Dedekind y Cantor, y también en función de las exigencias del desarrollo de su propio sistema filosófico. Estudiosos del tema han identificado distintas épocas en este desarrollo,[6] sin embargo, en aras de simplificar el análisis, nos centraremos en dos posturas básicas que Peirce sostenía: una basada en su interpretación de Kant y Cantor que llamo su postura *métrica* y luego su concepción madura y final que llamo su postura *no métrica.*

Para orientar nuestra reflexión sobre el continuo y la noción de lo infinito que lo acompaña, consideremos la célebre paradoja sobre Aquiles y la tortuga. Como bien se sabe, Aquiles y una tortuga compiten en una carrera. Por ser más veloz que la tortuga, Aquiles le otorga ventaja. Al iniciar la carrera, Aquiles corre hasta llegar al punto donde empezó la tortuga; sin embargo, la tortuga ya no se encuentra ahí, ya que ha avanzado un poco. Aquiles corre hasta llegar a ese nuevo punto; como antes, la tortuga ya había avanzado un poco más. Esto sucede una y otra vez. En cualquier momento, entre Aquiles y la tortuga hay una infinidad de puntos que Aquiles tiene que alcanzar para sobrepasar a la tortuga, y dado que no puede recorrer esa cantidad en un tiempo finito, Aquiles no gana la carrera.

En 1869, Peirce tenía claro el problema de este tipo de razonamiento. «Todos los argumentos de Zenón dependen de suponer que un *continuum* tiene partes últimas» (*OFR,* 1:112). Si visualizamos la carrera como una línea, la paradoja surge porque entendemos el trayecto espacial que tienen que correr no como una unidad continua, sino como un compuesto de elementos discretos (que pueden indicarse por puntos aritméticos). A pesar de su crítica al argumento de Zenón, Peirce sostenía un concepto de continuidad no muy distinto. En sus conferencias de Cambridge de 1898, explica que había entendido este concepto en términos de una interpretación errónea de una definición de Kant: «[Kant] define un continuo como aquello todas cuyas partes tienen partes del mismo tipo. Él mismo, y yo siguiéndole, entendía que eso significaba divisibilidad infinita» (*CP,* 6.168). La idea es que la línea puede dividirse en infinidad de partes. Entre dos puntos cualesquiera sobre la línea, más puntos pueden encontrarse, y así sucesivamente. Sin embargo, por minúsculas que sean, la continuidad de la línea *consiste* en esas partes, en la conjunción de elementos discretos. A continuación, dice Peirce: «La definición real de Kant implica que una línea continua no contiene punto alguno» (*CP,* 6.168). Esta cita señala las dos posturas básicas de Peirce: la métrica, que sostuvo entre 1868 y 1895, donde el continuo es un compuesto de elementos discretos, y la no métrica, donde desaparece la noción de elementos discretos. Su profunda lectura de varios artículos de Cantor en 1883-1884 le permitió distinguir el concepto del continuo de la divisibilidad infinita; sin embargo, como comenta en las mismas conferencias de

Cambridge, el planteamiento de Cantor «cuenta con serios defectos. En primer lugar, gira en torno a consideraciones métricas; mientras que la distinción entre una serie continua y una discontinua es manifiestamente no-métrica» (*CP,* 6.121).

Ahora bien, se debe recordar que estamos hablando de la continuidad debido a nuestra discusión de la realidad de los universales y los defectos que Peirce encontraba en el nominalismo. La continuidad o el sinequismo es la propuesta metafísica que Peirce pone en lugar del nominalismo, y lo hace en aras de dar a los conceptos (signos) el alcance que requieren para cumplir los fines de la investigación humana. Creo que podemos distinguir muy claramente entre el nominalismo y el sinequismo al considerar las diferencias entre la concepción métrica del continuo y la no métrica. A continuación, veremos que la forma en que el nominalista entiende la naturaleza del concepto y su objeto puede calificarse de métrica. Las razones que dará Peirce para rechazar esta concepción en favor de un continuo sin puntos o partes constituirán su crítica definitiva al nominalismo.

Para recordar, la concepción métrica del continuo significa que una serie continua, sea un trayecto espacial o un lapso de tiempo, está compuesta de partes, aun cuando sean infinitamente divisibles. En las matemáticas, estas partes se estudian como miembros de un conjunto o colección.[7] Como bien ha comentado Forster, una colección de individuos es, precisamente, lo que un concepto general define. «Decir que un concepto general define una colección es, entonces, decir que cualquier verdad expresada por medio de ese concepto puede expresarse como un conjunto de afirmaciones sobre los miembros individuales de la colección que define».[8] Si se trata, por ejemplo, del concepto «tortuga», su objeto no es algo general, sino una colección finita de individuos. En términos de la formulación original de la máxima pragmática, el significado de «tortuga» (para el nominalista) sería el total de lo que podría afirmarse de las tortugas individuales que haya. No hace falta el universal «tortuga» más allá de esos individuos. Para la gran mayoría, esta posición tiene mucho sentido común; sin embargo, el sentido común recibe una sacudida al contemplar paradojas como las de Zenón que involucren el espacio y el tiempo. ¿Se puede razonar sobre estos últimos de forma nominalista? Un conjunto de tortugas parece no ser continuo, pero el espacio y el tiempo sí. Si uno razona sobre el espacio como si fuera una colección infinita de puntos, Aquiles jamás podría ganarle a la tortuga porque no puede atravesar una infinidad de puntos a tiempo. Pero en una carrera de verdad Aquiles sí gana, por lo que un continuo no puede analizarse en términos de una colección de individuos.

Comprender un fenómeno continuo en términos métricos es comprenderlo como una colección de individuos. A pesar de reconocer el error en la paradoja de Zenón, y el concomitante error nominalista, Peirce sostuvo durante muchos años alguna versión métrica del continuo, basándose en diferentes momentos en Kant, Aristóteles y Cantor. El desarrollo de sus ideas sobre el continuo en su fase métrica gira generalmente en torno a cuestiones de densidad. Si un continuo es una colección de individuos, ¿de

cuántos individuos puede constar? ¿Cuántos puntos pueden seriarse a lo largo de una línea?

Una primera e intuitiva aproximación consistiría en colocar los números enteros, tanto negativos como positivos, sobre la línea, extendiéndose infinitamente en las dos direcciones. A pesar de la infinidad de los puntos indicados por los números, hay puntos en la línea que se escapan de esta red aritmética. Los números enteros, por infinitos que sean, no comprenden todos los números. Entre ellos se colocan los números racionales y los irracionales.[9] En las matemáticas, el conjunto de los números enteros, los racionales y los irracionales, constituye lo que se llama el conjunto de los números reales. Ahora bien, en la serie de números enteros, 2 sigue a 1 y 3 sigue a 2, pero para los racionales, como 1.1, no hay ningún número que lo siga naturalmente en orden, como 1.11, ya que uno puede agregar más «1» a la extensión decimal infinitamente. Si esta abrumadora infinidad de números racionales fuera poco (no ahondaremos en cómo, para Cantor, algunas infinidades son más grandes que otras), el argumento de la diagonal de Cantor demuestra que casi todos los números reales son irracionales, una inmensidad que, por difícil que sea comprender, ocupa la mayor parte del espacio entre los números enteros y racionales en la línea.

Por lejos que estemos de los puntos que atravesaba Aquiles, nos encontramos todavía en una concepción métrica del continuo. Como comenta Forster, «si la continuidad puede definirse en términos de la línea de números reales, entonces se reduce a una colección de puntos individuales, por lo que no constituye ningún problema para la postura nominalista acerca de los conceptos generales».[10] Si Peirce pretende sostener la realidad de los universales, no puede aceptar esto, por lo que tiene que demostrar que los números reales no agotan todos los puntos en una línea. Esto lo hace al acudir al teorema de Cantor relativo al conjunto potencia. El conjunto potencia de cualquier conjunto de individuos consiste en el conjunto de todas las colecciones que pueden hacerse a partir de los miembros de ese conjunto. El teorema de Cantor establece que el conjunto potencia tiene una cardinalidad (es decir, más miembros) mayor al conjunto del que se forma. En el caso de los números reales, el conjunto potencia de ese conjunto tiene forzosamente una multitud que excede al de los números reales. De acuerdo con este teorema, cualquier colección es excedida por su conjunto potencia, lo cual le permite a Peirce romper con la noción del continuo como una colección. Dado que los números reales no agotan la línea, no constituyen más que una seudocontinuidad.

> Entre dos puntos cualesquiera de lo que llamo una Línea Verdaderamente Continua hay espacio para cualquier multitud de puntos, y por lo tanto para una serie interminable de multitudes todas las cuales son infinitamente mayores que la multitud total de puntos de los que el Pseudo-Continuo lineal consiste [*NE*, 4:325].

Aunque Peirce habla aquí de multitudes de *puntos,* se da cuenta que esta concepción métrica tiene que superarse, ya que, por más apretados que estuvieran en la línea, lo que no se explica es cómo los puntos se relacionan entre sí para constituir un verdadero continuo y no un mero agregado. Como dice: «Romper granos de arena más y más sólo hará que la arena esté más rota. No fusionará los granos en una continuidad ininterrumpida *[unbroken]*» (*CP,* 6.168). Anteriormente, vimos que Kant definió el continuo «como aquello todas cuyas partes tienen partes del mismo tipo». Peirce había interpretado esto como «divisibilidad infinita», pero ahora se da cuenta de lo que realmente significa: «La definición real de Kant implica que una línea continua no contiene punto alguno» (*CP,* 6.168). En este sentido:

> Un continuo verdadero es algo cuyas posibilidades de determinación ninguna multitud de individuos puede agotar. Por consiguiente, ninguna colección de puntos ubicada sobre una línea verdaderamente continua puede llenar la línea de modo que no haya espacio para otros, aun cuando esa colección tuviera un punto para cada valor hacia el cual los números, continuados ininterrumpidamente en sus partes decimales, podrían aproximarse [*CP,* 6.170].

No obstante, al entender el continuo así, Peirce no sostiene que los puntos desaparecen, sino sólo que cambian de modalidad. En vez de ser actuales, son *posibles*. «[L]os puntos pierden su identidad; o más bien, nunca tuvieron ninguna identidad numérica ya que son sólo posibilidades, y por lo tanto son esencialmente generales» (*CP,* 7.209). En una discusión del conjunto potencia cantoriana, Peirce habla de una colección que consiste

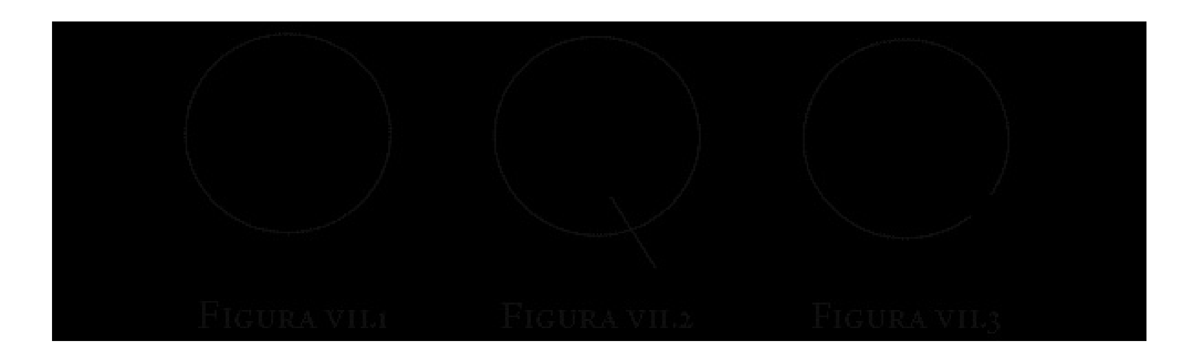
> de toda multitud finita junto con todas las posibles colecciones de esas multitudes, junto con todas las posibles colecciones de colecciones de esas multitudes, junto con todas las posibles colecciones de colecciones de colecciones de esas multitudes, y así sucesivamente *ad infinitum*. Esta colección es, evidentemente, de una multitud tan amplia como la de todas las posibles colecciones de sus miembros. Sin embargo, acabamos de ver que esto no puede ser cierto de cualquier colección cuyos individuos sean distintos los unos de los otros. Entonces, encontramos que hemos alcanzado una multitud tan vasta que los individuos de semejante colección se funden los unos en los otros y pierden sus identidades distintas. Semejante colección es *continua* [*NE*, 4:342].

Al decir que los individuos se funden, eso no implica una especie de noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos, sino sólo que la distinción entre los individuos no puede medirse de forma métrica. Para dar cuenta del modo de conexión entre los individuos, Peirce acude al concepto matemático del infinitesimal. «De acuerdo con mi postulado, lo cual no involucra ninguna contradicción, una línea puede concebirse de tal

manera que sus puntos no son distinguibles y que, por consiguiente, pueden estar a distancias infinitesimales [entre sí]» (*CP,* 3.568).

En todo caso, los elementos de un continuo verdadero no son actualidades sino posibilidades. Peirce distingue claramente entre lo actual y lo posible, entre colecciones y continuos, al decir: «Una colección es una totalidad cuyo ser consiste en el ser independiente de sus miembros; una línea, en cambio, tiene un ser del que el ser de sus puntos es derivado y en el que ellos, como posibilidades, están involucrados» (*NE,* 2:531). La línea no es un compuesto de puntos; es decir, no es un resultado derivado de la ubicación de puntos uno tras otro, sino que los puntos se derivan a partir de las posibilidades que la continuidad de la línea alberga. ¿Cómo sucede esto? Una posibilidad se vuelve actual al introducir una marca o discontinuidad en el fenómeno continuo, en este caso la línea. Peirce ilustra esto al pedir que imaginemos una línea en la forma de un círculo (figura VII.1). Una partícula que atravesara toda la longitud de la línea regresaría a la posición de la que partió. Dice que

> la línea [consiste] sólo de los puntos que la partícula ocupaba durante [su tránsito]. Sin embargo, ningún punto en esta línea tiene cualquier identidad distinta que sea absolutamente discriminada de todos los demás. Pues, que se marque un punto sobre esa línea (como en la figura VII.2). Ahora bien, esta marca es una discontinuidad; y por lo tanto le concedo que este punto se hace al marcarlo como distintamente diferente de todos los demás puntos. Sin embargo, corte la línea en ese punto (figura VII.3), y ¿dónde está ese punto marcado ahora? Se ha convertido en dos puntos. Y si esas dos terminaciones se unieran de modo que mostraran el lugar, se volverían un solo punto. Pero si la unión dejó de tener cualquier carácter distintivo, es decir, cualquier discontinuidad, no habría ningún punto distinto ahí […] Pero la línea es una mera concepción, ya que no es más que lo que puede mostrar; y por lo tanto se sigue que, si no hubiera ninguna discontinuidad, no *habría* ningún punto distinto ahí, es decir, ningún punto que fuera absolutamente distinto en su ser de todos los demás [*NE,* 4:342].


Figura VII.1 Figura VII.2 Figura VII.3

Es importante entender que la marca que se hace en la línea no corresponde a un punto preexistente. Es sólo en el momento de individuarse que el punto cobra actualidad y que

se vuelve susceptible de las leyes de no contradicción y de tercio excluso. En el contexto de la línea continua el punto es sólo una posibilidad, por lo que tenemos que un continuo en el sentido peirceano consta de puras posibilidades.

Ahora bien, hemos discutido el concepto del continuo hasta ahora en términos de líneas y puntos; sin embargo, ya es hora de aplicarlo al tema que suscitó esta discusión del continuo en primer lugar: el debate nominalismo/realismo sobre la realidad de los universales. Empezamos con varias críticas que hace Peirce al nominalismo y luego tratamos la manera en que se apoya en Escoto para concebir su posición realista, posición que él mismo califica de más extrema que la de Escoto. Ahora podemos ver en qué sentido va más lejos. Escoto ubicaba la realidad del general entre dos extremos: el de la ficción nominalista, donde el general depende de particulares, y el de la idea platónica, donde es independiente de los mismos. Siendo una distinción ni lógica ni real, Escoto la caracterizaba como formal y decía que se contraía en el individuo. Peirce, en cambio, afirma la plena realidad del general y considera al individuo, como vimos líneas arriba, como aquello que es derivado (o contraído). En vez de líneas y puntos, se trata en este contexto de los términos generales que se predican a los individuos. En la proposición «este animal es un perro», el término «perro» es el predicado. *Este* perro, equivalente a un «punto» en nuestra discusión anterior, no es más que una especificación de un continuo de posibles objetos (perros). Lo que está claro para Peirce es que la colección de todos los perros individuales no puede agotar las posibilidades del universal «perro».

> Ahora bien, los lógicos siempre han dicho con razón que ninguna colección de individuos en absoluto es adecuada para presentar todas las posibles variaciones de un término general; y, por consiguiente, los puntos de un Continuo Lineal Verdadero no pueden ser constituyentes actuales de él [*NE*, 4:325].
>
> En pocas palabras, la idea de un general involucra la idea de posibles variaciones que ninguna multitud de cosas existentes podría agotar, sino que dejaría entre cualesquiera dos de ellos no meramente muchas posibilidades, sino posibilidades absolutamente más allá de toda multitud [*CP*, 5.103].

El universal «perro» contiene no sólo los perros existentes, sino una gama de posibilidades de perro entre dos de los existentes cualesquiera. Como comenta Ronald Grace: «La individuación de un objeto es sólo una forma o fragmento simple del proceso más amplio y superior de los relativos. Un individuo no es más que un fragmento de un sistema dentro del sistema más amplio, el proceso más amplio de la posibilidad, que es continuo».[11]

Pragmatismo y continuidad

En nuestra discusión de su escrito «Cómo esclarecer nuestras ideas», el lector recordará que Peirce aplicó la máxima pragmática al concepto «duro» con resultados bastante desafortunados. Hablando de un diamante cuya dureza nunca fue probada, dice: «Qué nos impide decir que todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que son tocados, cuando su dureza se incrementa con la presión hasta que son rayados […] no habría ninguna *falsedad* en tales modos de hablar» (*OFR,* 1:180). Pronto se dio cuenta de la insensatez nominalista de esta conclusión, y tiempo después acuñó la palabra «pragmaticismo» para distinguir su concepción de interpretaciones como la que dio en ese escrito de 1878.

Peirce elaboró la máxima como un apoyo a la investigación científica, para esclarecer el contenido o el significado de los términos que componen una hipótesis, una hipótesis que luego se prueba con un experimento. Como sabemos, la máxima distingue el significado de diferentes términos en función de la diversidad de efectos que se producirían en el experimento. En su pensamiento maduro, recalca que los efectos relevantes no son resultado de un experimento específico, sino los que se darían en función de lo que Peirce llama *fenómenos experimentales:*

> Al representar que el pragmaticista hace que el significado racional consista en un experimento (que usted trata como un acontecimiento en el pasado), usted muy notablemente falla en captar su actitud mental. Efectivamente, no es en un experimento, sino en fenómenos experimentales, que se dice que el significado racional consiste. Cuando un experimentador habla de un fenómeno, como «el fenómeno de Hall», «el fenómeno de Zeemann» […] o «el fenómeno del tablero de ajedrez», no se refiere a ningún acontecimiento particular que le sucedió a alguien del pasado muerto, sino a lo que seguramente sucederá a todos los del futuro vivo quienes cumplirán ciertas condiciones [*CP*, 5.425].

Los fenómenos experimentales expresan una condicional contrafáctica, si A se hiciera luego B resultaría. Esta relación lógica es inherentemente general en su naturaleza. Desde luego, el razonamiento científico no puede hacer caso omiso de experimentos concretos. Sin embargo, los resultados particulares que se den obedecen o no a un experimento racional previo que se lleva a cabo de forma deductiva: si A se hace bajo cierta condición B, entonces C resultaría. En *eso* consiste el significado de la hipótesis que luego se prueba en la experiencia. La proposición «Si una piedra se suelta, caerá al suelo» expresa un fenómeno experimental que llamamos la ley de la gravitación. Una ley gobierna acontecimientos a futuro, por lo que no puede entenderse como una colección de casos que se han dado en el pasado. Estos últimos son lo que *es*, pero la realidad de la ley es lo que *sería*. «[N]inguna aglomeración de acontecimientos actuales puede llenar nunca completamente el significado de un "posible" *[sería]*» (*OFR,* 2:485).

Ahora bien, esta naturaleza contrafáctica del significado nos regresa a la cuestión del continuo. Si las consecuencias que tendrían el uso de un término en la experiencia se

entienden de forma contrafáctica, entonces tienen que ir más allá de lo que en efecto ha sucedido para englobar lo que podría suceder, las posibilidades. Como comenta Forster, «la totalidad de casos posibles gobernados por estas condicionales tiene espacio para acomodar colecciones de resultados de cualquier multitud concebible, y por lo tanto constituye un continuo verdadero».[12] El pragmaticismo de Peirce rechaza el nominalismo y defiende la realidad de los universales. Decir que los universales son reales no es más que decir que las leyes son reales. Si las leyes no fuesen reales, entonces la caída de la piedra sería una mera casualidad. Ésta es la consecuencia absurda de la metafísica nominalista, ya que plantea ese suceso como un fenómeno sordo *(absurdus),* como algo que no se oye o, en el contexto de Peirce, que no puede pensarse, algo irracional. El azar, pues, no tiene razón y por lo tanto no puede investigarse. Como comenta muchas veces en su obra: plantear que algún fenómeno sea último y bruto equivale a bloquear el camino de la investigación.

Para seguir el camino de la investigación, los fenómenos tienen que ser explicables, y para ello es necesario que las hipótesis que los explican encierren continuidad. «El sinequismo es aquella tendencia del pensamiento filosófico que insiste en la idea de la continuidad como de prima importancia en la filosofía y, en particular, en la necesidad de que las hipótesis involucren verdadera continuidad» (*CP,* 6.169). El sinequismo, como la propia máxima pragmática que potencia, «no es una doctrina metafísica última y absoluta; es un principio regulativo de la lógica que prescribe qué clase de hipótesis es apta para ser considerada y examinada» (*CP,* 6.173). Peirce no rechaza la idea original de que las hipótesis tengan consecuencias prácticas; sólo insiste en que sean consecuencias de cierta *clase* de posibilidades continuas.

Hasta ahora en la exposición hemos planteado el sinequismo y la concomitante noción del continuo como la tesis metafísica que Peirce pone en lugar del nominalismo. En la última cita de arriba comenta que el sinequismo no es una doctrina metafísica última y absoluta, sino un principio regulativo de la lógica. El sinequismo es, en efecto, una tesis metafísica, pero se plantea no de forma absoluta, sino pragmática, de acuerdo con las exigencias de su análisis lógico. Nuestra explicación del sinequismo en términos del continuo ha quedado hasta ahora en un marco netamente matemático. Las matemáticas, que preceden jerárquicamente a la filosofía en su clasificación de las ciencias, tratan de hipótesis en un mundo ideal, no de hechos en el mundo real. Sin embargo, la metafísica para Peirce es la ciencia de lo real. Entonces, ¿qué estatus tiene nuestro estudio del sinequismo en tanto el continuo si se ha discutido en términos puramente matemáticos? Por un lado, Peirce dice: «Los matemáticos siempre han sido los mejores razonadores del mundo; mientras que los metafísicos siempre han sido los peores. Con eso tenemos razón suficiente de por qué los estudiosos de la filosofía no deberían descuidar las matemáticas» (*MS,* 316a). Gracias a la exactitud del razonamiento matemático, Peirce ha podido precisar y deducir las consecuencias del continuo como hipótesis para el análisis metafísico, por lo que «[…] la cuestión del nominalismo y el realismo ha tomado esta

forma: ¿hay algún continuo que sea real?» (*NE,* 4:343). Como dijo líneas arriba, no puede responder de forma última y absoluta, pero si hay realidades continuas puede decirnos cómo se manifestarían en nuestra experiencia del mundo. Pasemos, entonces, a considerar la aplicación de las categorías en su metafísica cosmológica para ver el papel del continuo en la estructuración de la realidad.

Metafísica cosmológica

Practicando las lecciones que tomó de Kant, Peirce se acerca a la metafísica al definir su estudio en términos de una especie de deducción. Dirige su especulación al preguntar: ¿cómo ha de ser la realidad dada la lógica de la investigación y la manera en que la realidad nos es inteligible? La respuesta que empieza a formar se toma no de algún vuelo de la imaginación sino, siguiendo a Kant, del suelo de sus investigaciones lógicas. Los resultados de esas investigaciones que son pertinentes para la metafísica son dos: *1)* los principios regulativos de la lógica de la investigación y *2)* su análisis de las tres categorías fundamentales.

El análisis de Peirce sobre la lógica de la investigación reveló la suposición de lo real, que es independiente de lo que cualquier individuo pueda pensar de ella. Sin la noción de lo real, la investigación no puede alcanzar sus metas, por lo que el propósito de la metafísica debe ser el de describir esa realidad. Segundo, su análisis de las categorías, las cuales juegan un papel estructural fundamental en la lógica de la investigación, su semiótica y las ciencias normativas, ayudará a Peirce en la formulación conceptual de su metafísica. Las categorías son universalmente aplicables, capaces de dar cuenta de todo fenómeno. Si esto es verdad, entonces es sumamente razonable que sus reflexiones metafísicas se conceptualicen en términos de ellas.

Sus escritos principales sobre metafísica se encuentran en una serie de artículos publicados en *The Monist*: «La arquitectura de teorías», «La doctrina de la necesidad examinada» y «La ley de la mente». El título del primer escrito introduce de forma apropiada el tema fundamental de la metafísica: la estructura. ¿En qué consiste el mundo y cómo está articulado? Un arquitecto normal utiliza duelas y clavos en la construcción; un arquitecto filosófico, en cambio, emplea conceptos e ideas y, más fundamentalmente, categorías. La noción de la ley como material para la construcción en la metafísica es básica, y en este escrito pone su atención en ella.

Ley, espontaneidad y la estructura del cosmos

Lo que le interesa a Peirce aquí es la naturaleza de la ley y su origen. ¿Puede decirse que la ley siempre ha existido o es que el mismo hecho de su existencia nos lleva a

cuestionarla, a preguntar por su origen? La misma manera en que plantea esta cuestión es una consecuencia de su transformación de la epistemología de Kant en términos de una crítica del significado. Para Kant, la cosa-en-sí-misma era la fuente última del significado, aunque al mismo tiempo ésta era desconocida e inexplicable. El principio de Peirce, sin embargo, postula la cognoscibilidad fundamental de lo real, por lo que toda pregunta de «por qué» tiene *a priori* una respuesta. Es un postulado, una esperanza regulativa, pero proporciona un ámbito definido al trabajo de la investigación y hace que la idea de algo como absolutamente inexplicable no tenga sentido. La ley es lo que tradicionalmente se caracteriza así, como absoluta e incuestionable; la ley simplemente explica y más allá de ella no se puede ir. Para Peirce esto constituye, desde luego, el pecado de bloquear el camino de la investigación. A su juicio, son precisamente la ley y la regularidad las que requieren explicación. Si se tira una moneda y salen caras y cruces en un orden aleatorio, no nos sorprende. Sin embargo, si 90% de los tiros salen caras y 10 cruces, preguntamos por qué. Hay una regularidad ahí que necesita explicación.

La forma en que Peirce explica la ley empieza con la siguiente observación:

> Ahora bien, la única manera posible de dar cuenta de las leyes de la naturaleza y de la uniformidad en general es suponer que son resultado de la evolución. Esto supone que no son absolutas, que no son obedecidas con precisión. Supone un elemento de indeterminación, de espontaneidad o de azar absoluto en la naturaleza [*OFR*, 1:334].

Normalmente, algo se explica al recurrir a alguna ley. Entonces, al tratar de la naturaleza y el origen de la ley misma parecería, *prima facie,* implicar la búsqueda por leyes cada vez más generales, continuando *ad infinitum.* Un procedimiento basado en la suposición de leyes cada vez más generales no llega a ningún lado en cuanto a la pregunta original sobre la ley misma. Peirce trata la cuestión al abordar la existencia de leyes como un desarrollo histórico, como resultado de un proceso evolutivo. Su metafísica apunta a una descripción de las condiciones históricas que permiten la emergencia de leyes en primer lugar. Su meta entonces es una filosofía no cosmológica sino cosmogónica.

Como vimos anteriormente, Peirce introduce las nociones del azar y la espontaneidad como ingredientes en la evolución de la ley. El origen de esta idea en su pensamiento proviene, heurísticamente, de las implicaciones de la categoría de primeridad, pero más prácticamente vienen de su participación continua y profunda en los desarrollos científicos de su época. Primordial entre éstos fue el desarrollo del método estadístico en el análisis de sistemas dinámicos, más notablemente en el trabajo de Darwin y en la teoría de los gases de Maxwell. Peirce consideraba el elemento de la variación fortuita en la teoría de Darwin como un componente vital en cualquier teoría que intentase explicar la variedad, la multiplicidad y la capacidad de crecimiento que el mundo manifiesta:

> La teoría de Darwin era que la evolución se había producido por la acción de dos factores: primero, la herencia, como un principio que hace que la descendencia se

> parezca mucho a sus padres, dejando, sin embargo, espacio para «desviaciones» o variaciones accidentales (a menudo para variaciones muy pequeñas, y raramente para otras mayores); y, segundo, la destrucción de razas o de familias que no son capaces de mantener el índice de natalidad a la par del índice de mortalidad [*OFR*, 1:335].

Sin duda, la noción de Darwin de la variación fortuita influyó en cómo Peirce entendía la teoría evolutiva, sin embargo el azar para él juega un papel más que meramente metodológico. Como hace ver Apel: «Pero Peirce no se limitó a considerar las teorías estadísticas al modo de Maxwell o del mismo Darwin, es decir, como sustituto —eventualmente eliminable— de una explicación determinista de sucesos individuales que no es posible dar por falta de conocimiento».[13] Peirce no opta por la explicación del azar en términos de la estadística, como algo que describe los límites de leyes deterministas, sino, más radicalmente, como algo que deriva la legalidad *[lawfulness]* como un desarrollo histórico a partir del azar. Peirce reconoció la importancia de la idea de Darwin, pero entiende el azar fuera de la concepción del universo en términos deterministas.

En «La arquitectura de teorías» Peirce da quizá la exposición más concentrada de su metafísica. Dice que una filosofía cosmogónica

> supondría que en el principio —infinitamente remoto— había un caos de sensación *[feeling]* impersonalizada, que, al no tener conexión ni regularidad, estaría propiamente sin existencia. Esta sensación, divagando aquí y allá en pura arbitrariedad, habría originado el germen de una tendencia generalizadora. Sus otras divagaciones serían evanescentes, pero ésta tendría una virtud de crecimiento. De esta manera, se habría iniciado la tendencia al hábito; y a partir de esto, junto con los otros principios de la evolución, se habrían desarrollado todas las regularidades del universo. Sin embargo, en todo momento sobrevive un elemento de puro azar, y éste permanecerá hasta que el mundo se convierta en un sistema absolutamente perfecto, racional y simétrico, en el que la mente cristalice por fin en el futuro infinitamente distante [*OFR*, 1:342-343].

La cualidad evolutiva de su metafísica y el papel novedoso que el azar juega en ella nacen en parte de su evaluación y rechazo de un modelo mecanicista y determinista del universo. El meollo de su argumento se encuentra en «La doctrina de la necesidad examinada» y se compone de dos temas. El primero, como hemos visto, es que la existencia de regularidades requiere explicación. Si se intenta dar una explicación usando una jerarquía cada vez más general de leyes, la pregunta nunca encuentra una respuesta. Para Peirce, lo único que elude este problema es un principio de evolución que opere mediante la variación fortuita. De ninguna manera dice que el azar en sí mismo explica el crecimiento y la variedad del mundo, sino sólo que provee la oportunidad para ella: «Utilizo el azar principalmente para ganar espacio para un principio de

generalización, o una tendencia a formar hábitos, que sostengo que ha producido toda regularidad» (*OFR,* 1:355). Lo que da cuenta de esto es la evolución, un proceso que no necesita una explicación porque la acción fortuita del azar por la que opera no está regida por ninguna ley ni obligada por ninguna causa exterior. Exhibe sólo una tendencia al crecimiento que «puede suponerse que […] se haya desarrollado a partir de un germen infinitesimal iniciado accidentalmente» (*OFR,* 1:334).

La segunda rama de su argumento concierne a la variedad heterogénea del mundo observado. Un proceso mecanicista, dice, se caracteriza por la reversibilidad, hecho que hace inexplicables los fenómenos de la novedad, el crecimiento y el desarrollo. Aduciendo ejemplos del mundo animal y vegetal, del análisis de la mente, de las instituciones, del lenguaje y de las ideas, Peirce infiere que «probablemente hay en la naturaleza algún agente por el que la complejidad y la diversidad de las cosas pueden aumentar; y que por consiguiente la regla de la necesidad mecánica encuentra en alguna medida una interferencia» (*OFR*, 1:353). Continúa diciendo:

> Al admitir, entonces, la existencia de la pura espontaneidad o de la vida como carácter del universo, que actúa siempre y en todas partes de manera tal que, aunque restringido por la ley a límites estrechos, produce desviaciones infinitesimales de la ley continuamente, y desviaciones grandes con una infrecuencia infinita, doy cuenta de toda la variedad y diversidad del universo [*OFR*, 1:353-354].

Volviendo a la larga cita de «La arquitectura de teorías» sobre su cosmogonía, Peirce considera que la regularidad del universo se inició en un «caldo» de pura arbitrariedad e indeterminación. Intenta describir la lenta y fortuita formación de una tendencia generalizadora dentro de este estado de modo que los individuos llegan a existir, quienes luego, con el tiempo, entran en agrupaciones relacionales. Esta tendencia hacia la interacción señala la formación del hábito, de la regularidad o, lo que era equivalente para Peirce, la ley.

El movimiento general que observamos aquí va claramente de la arbitrariedad y el caos hacia el orden y la ley. De hecho, Peirce parece concluir el pasaje al hacer referencia al resultado de tal proceso como «un sistema absolutamente perfecto, racional y simétrico, en el que la mente cristalice por fin en el futuro infinitamente distante» (*OFR*, 1:343). La conclusión a la que llega parece estar destinada desde sus reflexiones más tempranas sobre la naturaleza de la investigación, es decir, la idea de que la opinión convergerá a largo plazo y que con la fijación de los hábitos de inferencia la investigación llegará a su término. Entonces, de modo hegeliano, parece reducir sus primeras dos categorías a un proceso en el que tarde o temprano son superadas y subsumidas por la categoría mediadora de la terceridad. Pero ésta no es su intención. Ese punto a futuro que describe está infinitamente a futuro y actúa de forma puramente regulativa como agente en la lógica de la investigación. La influencia de la variación fortuita continúa como componente real de la dinámica del universo, actuando como un

estímulo para el trabajo de la evolución. Para apoyar esta idea, Peirce comenta sobre la posibilidad de la medición exacta:

> Las observaciones generalmente aducidas en favor de la causalidad mecánica simplemente prueban que hay un elemento de regularidad en la naturaleza, y no tienen efecto alguno en la cuestión de si tal regularidad es exacta y universal o no. Es más, con respecto a esta *exactitud,* toda observación *se opone* directamente a ella, y lo más que puede decirse a lo sumo es que sobre una buena parte de esta observación sólo pueden darse justificaciones. Intente verificar cualquier ley de la naturaleza y encontrará que, cuanto más precisas sean sus observaciones, con más certeza mostrarán desviaciones irregulares de la ley. Estamos acostumbrados a atribuir esas desviaciones, y no digo erróneamente, a errores de observación; sin embargo, por lo regular no podemos dar cuenta de tales errores de ninguna manera antecedentemente probable. Rastree sus causas lo suficientemente lejos y estará forzado a admitir que siempre se deben a la determinación arbitraria, o azar [*OFR,* 1:350].

El hecho de no poder atribuir valores exactos a la observación de fenómenos implica que el punto de convergencia a futuro caracterizado en la lógica de la investigación nunca se alcanza plenamente, sino que se le acerca sólo de forma asintótica. La divergencia de la opinión se reducirá y sus fluctuaciones se mantendrán dentro de cierto rango, pero no de tal manera que llegase alguna vez a tener un valor exacto.

Así que Peirce concibe el azar no como alguna vaguedad estadística que será superada en la evolución de la ley, sino como constituyente real en el funcionamiento del universo. El determinista entiende el azar como anómalo e inexplicable debido a la estrechez o insuficiencia de su metafísica:

> Por tanto, podemos decir que un mundo de azar es simplemente nuestro mundo actual visto desde el punto de vista de un animal en el mismo punto en el que desaparece la inteligencia. El mundo actual es casi una miscelánea al azar para la mente de un pólipo. El interés que las uniformidades de la Naturaleza tienen para un animal mide su lugar en la escala de la inteligencia [*OFR*, 1:223-224].

La evolución y las categorías: tiquismo, anancasmo y agapismo

El nombre que Peirce da a su teoría del azar-espontaneidad en la evolución es «tiquismo» *(tychism).* El tiquismo ilustra la categoría de la primeridad, connotada por el continuo indiferenciado de posibilidades inherente al universo, especialmente en las etapas iniciales de la evolución, es decir, posibilidades realizadas por la variación fortuita y la espontaneidad. Al carácter de segundidad en el proceso de la evolución Peirce lo denomina «anancasmo» *(anancasm),* ilustrado por las reconocidas nociones

darwinianas de lucha, reacción y supervivencia del más apto. Es este aspecto de la dinámica evolutiva lo que más claramente muestra los principios mecanicistas que nos son familiares y que constituyen, según Peirce, los límites de la operación del determinismo. Es menester tener claro que Peirce no describe dos teorías distintas de la evolución ni dos resultados diferentes del proceso, sino el mismo proceso visto desde dos puntos de vista. Su teoría de las categorías mantiene que los fenómenos de todo tipo exhiben primeridad, segundidad y terceridad. Es esto lo que guía su especulación.

Por consiguiente, analiza el proceso evolutivo en términos dictados por la categoría de la terceridad. Su exposición se encuentra en los escritos «La ley de la mente» y «El amor evolutivo». En este último plantea lo que denomina «agapismo». Hemos visto la influencia de Darwin en su concepción del tiquismo y el anancasmo; sin embargo, ahora recurre, curiosamente, a Lamarck. La teoría de Darwin gira en torno a la noción de la variación fortuita, cuyos resultados se propagan a generaciones futuras como característica heredada. La teoría de Lamarck trató de entender el proceso de la evolución como un esfuerzo en el que las características se adquieren. Lo que caracteriza a la teoría de Lamarck es la idea de finalidad, a diferencia de un proceso meramente aleatorio. Es el correlato para la discusión de Peirce sobre el crecimiento de la ley y la razonabilidad en el cosmos.

Hablando de la idea de la espontaneidad, Peirce comenta:

> Pero mi hipótesis de la espontaneidad sí explica la irregularidad, en cierto sentido; es decir, explica el hecho general de la irregularidad, aunque no, por supuesto, lo que ha de ser cada evento sin ley. Al mismo tiempo, al aflojar así las ataduras de la necesidad, queda espacio para la influencia de otro tipo de causalidad, como la que parece ser operativa en la mente en la formación de asociaciones […] [*OFR,* 1:354].

El agapismo es esta otra clase de causalidad que Peirce ofrece como alternativa al determinismo. Su neologismo proviene desde luego del griego *agape*, que significa «amor» o, en este contexto, «atracción». Significa para él la tendencia hacia la generalización o la toma de hábitos, la formación de patrones y regularidades en la conciencia y en la naturaleza. Peirce dice:

> El análisis lógico aplicado a los fenómenos mentales muestra que no hay más que una ley de la mente, a saber, que las ideas tienden a extenderse continuamente y a afectar a ciertas otras que se hallan en una peculiar relación de afectabilidad con respecto a ellas. Al extenderse pierden intensidad, y especialmente el poder de afectar a otras, pero ganan generalidad y se funden con otras ideas [*OFR*, 1:358].

Se podría preguntar por qué esta tendencia hacia la generalización no podría entenderse de forma anancástica, es decir, mecánica. Peirce responde al decir que la progresión de un universo determinista es inevitable y necesaria. Carece de finalidad porque su

teleología es forzosamente obligada. Su doctrina del agapismo, por otro lado, es una teleología evolutiva en el sentido de que la ocurrencia de variaciones fortuitas puede crear nuevos fines. Asemeja esta noción al fenómeno de la personalidad humana:

> En el caso de la personalidad esta teleología [el agapismo] es más que una mera búsqueda intencional de un fin predeterminado; es una teleología evolutiva […] Si los fines de una persona estuviesen ya explícitos, no habría espacio para el desarrollo, para el crecimiento, para la vida; y, por consiguiente, no habría personalidad alguna. La mera realización de fines predeterminados es mecánica [*OFR*, 1:376].

Hausman ha caracterizado lo que Peirce quiere decir por «fin» en este sentido como «acción autodeterminadora».[14] Esta frase es muy apta, pues aun cuando el agapismo asume e incorpora elementos tiquiásticos y anancásticos, no puede reducirse a ellos, al igual que su doctrina madura del pragmaticismo no puede reducirse a la mera segundidad. Aunque el tiquismo es un aspecto de su metafísica evolutiva, dice Peirce que «es subsidiario a lo que realmente es, en mi opinión, la característica de mi doctrina, a saber, que insisto principalmente en la continuidad o terceridad» (*CP,* 6.202). Esta tendencia generalizadora no es ni caprichosamente arbitraria ni rígidamente mecánica, sino creativamente dinámica. La asociación y crecimiento de ideas y hábitos es un proceso que se rige no por alguna ley abarcadora, sino más bien por un dinamismo holístico al responder y adaptarse a acontecimientos del azar-espontaneidad. Entonces, la evolución como agapismo es «autodeterminadora» en el sentido de que, dado que el desarrollo del cosmos no tiene un *telos* predeterminado, ha de estar abierto a la violación de hábitos y leyes, y a la creación de nuevos hábitos y leyes. El desarrollo que luego tiene lugar no está grabado en las minuciosidades de ninguna ley, sino que es un futuro cuyas dimensiones se ven sólo de forma esquemática y amplia, medido por el límite de apertura y creatividad genuina a las que el mundo está sujeto, un límite que para Peirce es la condición positiva para el crecimiento, la variación y la vida.

La noción de hábito, o de tomar-hábitos, es de suma importancia en la metafísica de Peirce, ocupando aquel espacio donde tradicionalmente se encuentra la noción de ley. Sin duda, en la mayor parte de lo que escribió sobre la ley, la categoría de la terceridad es la que la ejemplifica. Considerada como un modo de ser, por ejemplo, la ley es un tercero. Pero en su metafísica Peirce está interesado en un aspecto de la ley un tanto distinto a éste; es decir, la ley entendida como un modo, no del ser, sino de la existencia. Dice: «La ley como una fuerza activa es un segundo, pero el orden y la legislación son un tercero» (*CP,* 1.337). Es en términos de la fuerza operativa de la ley que Peirce teoriza su relación con el azar, y por lo tanto discierne su carácter contingente. Entonces, aunque hemos considerado las nociones de Peirce del tiquismo, el anancasmo y el agapismo, podemos entender la concepción categorial de su metafísica, alternativamente, en términos de la tríada de azar, ley y tomar-hábitos, y así hacer más clara quizá la

relación que entiende entre la ley y la espontaneidad. «El azar es primero, la ley es segundo, la tendencia de tomar hábitos es Tercero» (*CP,* 6.32).

El azar, como hemos visto, es su primera categoría. «El azar —dice—, o la irregularidad —es decir, la ausencia de coincidencia alguna—, […] es aquella diversidad y variedad de las cosas y de los acontecimientos que la ley no previene» (*CP,* 6.612). Ontológicamente, el azar es una especificación de la concepción amplia de la primeridad, es decir, como la posibilidad cualitativa pura. Es un constituyente real del universo y no se debe, como hemos visto, a algún tipo de ignorancia subjetiva. Es *sui generis* y es como es sin tener en cuenta relación alguna con otra cosa. Por lo tanto, como acontecimiento que ocurre fortuitamente, el azar no es algo determinado por la ley.

La ley es la segunda categoría de la existencia para Peirce, y es aquella fuerza por la que los acontecimientos futuros se rigen. La ley, tal como Peirce la caracteriza aquí, parece connotar la causalidad eficiente o mecánica, siendo aquel cálculo o mecanismo por el que los acontecimientos siguen el uno al otro con regularidad. Pero esas leyes no son obedecidas con exactitud. En la siguiente descripción, James Feibleman explica esto:

> La discrepancia entre la generalidad absoluta que podríamos suponer que la ley tiene y la generalidad limitada de la ley actual se explica por el hecho de que la ley no es una mera uniformidad, sino una compulsión. «Dejemos que una ley de la naturaleza —digamos la ley de la gravitación— permanezca [como] una mera uniformidad —y que posiblemente podría inducir a una piedra […] a actuar en conformidad con esa uniformidad» [*CP*, 5.48].[15]

La pregunta es, ¿qué obliga a esta uniformidad? La respuesta se halla en la noción de hábito. Como dice Peirce, dado que «una ley es como un futuro sin fin ha de continuar siendo», se sigue que «una ley jamás puede encarnarse en su carácter como ley salvo por un hábito que la determine así» (*CP,* 1.536).

El hábito es la tercera categoría de la existencia, o con más precisión, el tomar-hábitos, ya que el hábito como tal connota meramente la uniformidad mencionada líneas arriba. Para Peirce, cuando «un accidente adquiere alguna cualidad incipiente de permanencia, alguna tendencia hacia la consistencia», entonces, «algún comienzo de un hábito ha sido establecido» (*CP*, 6.204). Da un ejemplo muy claro al hablar de la manera en que una corriente de agua forma su propio lecho. La continuada uniformidad de acontecimientos cultiva o talla, por así decirlo, un hábito, pero se refiere a la habilidad misma, el tomar-hábitos. Es esto lo que corresponde a las nociones que describe en el agapismo, es decir, el crecimiento generalizador de las ideas.

Sin embargo, lo que permite que la formación de hábitos tenga influencia es el azar-espontaneidad. Tomados juntos, es el elemento del azar y el crecimiento del tomar-hábitos los que para Peirce explican la ley: «[…] si la ley es resultado de la evolución […] se sigue que ninguna ley es absoluta. Es decir, debemos suponer que los fenómenos

mismos implican desviaciones de la ley análogas a errores de la observación» (*CP,* 6.101).

> [Sin embargo,] los hábitos producen uniformidades estadísticas [y cuando éstas se vuelven suficientemente grandes] no hay al menos desviaciones de la ley de las que nuestros sentidos pueden advertir. Está claro que nada salvo un principio de hábito, que se debe en sí mismo al crecimiento por el hábito de una azarosa tendencia infinitesimal hacia el tomar-hábitos, es el único puente que puede extenderse sobre el abismo entre la azarosa miscelánea del caos y el cosmos del orden y la ley [*CP*, 6.262].

Tomando en cuenta este esquema, podemos ver que la evolución, tal como la entiende Peirce, describe un movimiento general que va de una condición inicial de arbitrariedad a una de creciente ley y orden. La tendencia hacia la generalización constituye la dinámica operativa y la estructura inteligible principal del cosmos; sin embargo, sería vacía y meramente mecánica si el azar no se ejerciera como un elemento real en la evolución. Aun cuando la ley y la regularidad predominan en el universo, no son inviolables y eternas. El crecimiento de la terceridad es posible gracias a que la primeridad del universo nunca queda completamente superada y racionalizada. Como Peirce comenta:

> Por lo tanto, estos dos elementos, al menos, existen en la naturaleza, la espontaneidad y la ley. Ahora bien, pedir que la espontaneidad se explique es ilógico, y de hecho absurdo […] Pero explicar algo es mostrar cómo pudo haber sido resultado de otra cosa. La ley, entonces, debería explicarse como resultado de la Espontaneidad. Ahora bien, la única forma de hacer eso es mostrar, de alguna manera, que la ley pudo haber sido producto de crecimiento, de evolución (*MS,* 954).

Con este análisis Peirce concibe la noción de la ley de forma novedosa como un punto medio entre los extremos del puro azar y el orden total. El agapismo es una hipótesis que combina estos extremos de tal manera que gana espacio (por un lado) «para un principio de la tendencia de formar hábitos, o [por el otro] para una especie de espontaneidad que es en algún grado regular» (*CP,* 6.63).[16]

Del idealismo al sinequismo

A pesar de los importantes cambios implícitos en su pragmaticismo maduro, Peirce nunca abandonó la idea básica de su pragmatismo, a saber, que hay que fijarse en los efectos prácticos para entender el significado de un concepto. El significado no es una función de la correspondencia entre un estado mental y una cosa en el mundo. En sus

reflexiones sobre ontología o metafísica se refleja la misma idea. La realidad no es una cosa, una sustancia, sino un proceso dinámico y evolutivo. En otras palabras, lo que algo es, es una función de lo que hace.

Las opciones metafísicas del materialismo o del idealismo se articulan tradicionalmente en términos de sustancia (el cosmos es un agregado de cosas físicas o de entes mentales). Lo interesante es que ambas posturas sustancialistas son totalmente compatibles con un cosmos estático. Para evitar la postulación de cosas inexplicables (físicas o mentales), lo cual implicaría un cosmos estático, y por lo tanto, para evitar bloquear el camino de la investigación, la metafísica de Peirce plantea un cosmos evolutivo. Lo que puede explicar semejante fenómeno no son sustancias, sino procesos, específicamente procesos de causalidad. Entonces, en vez de hablar de mente o materia, idealismo o materialismo, Peirce habla de causalidad eficiente y causalidad final: «La distinción entre fenómenos psíquicos y físicos es la distinción entre la causalidad final y la eficiente» (*CP,* 7.366). La ley de la mente a la que Peirce da el nombre de agapismo es esa causalidad final o teleológica.

Ahora bien, es importante precisar que la causalidad final no se reduce a los motivos o fines con los que un individuo actúa. «Un fin es meramente aquella forma de la causalidad final que, de acuerdo con nuestra experiencia, nos es más familiar» (*CP,* 1.211). En lugar de concebir semejante causalidad en términos psicológicos, lo hace, como siempre, en términos lógicos: «La causalidad final es la causalidad lógica» (*CP,* 1.250). Para aterrizar y hacer concreta esta noción de causalidad final como un proceso lógico, volvamos a esa idea de que algo es lo que hace. ¿Qué hace el cosmos? Peirce dice que silogiza:

> [La realidad] consiste en esto: que hay en el ser de las cosas algo que corresponde al proceso de razonamiento, que el mundo vive, se mueve, y tiene su ser en una lógica de acontecimientos. Todos pensamos en la naturaleza como si silogizara, incluso el filósofo mecanicista, quien es tan nominalista como un hombre científico puede serlo. La ley mecánica inmutable junto con las leyes de la atracción y la repulsión constituyen la premisa mayor; las posiciones y velocidades relativas instantáneas de todas las partículas [constituyen] la premisa menor; y las aceleraciones resultantes la conclusión [*NE*, 4:344].

¿Cómo opera aquí la causalidad lógica o final? La causa no son las aceleraciones resultantes operando de alguna forma oculta desde el futuro. Una causa final no es una cosa concreta ni un acontecimiento particular ubicado en el futuro, sino una *posibilidad general* que puede realizarse en el futuro. «La causalidad final no determina de qué manera particular [el resultado] se realizará, sino sólo que el resultado tendrá un carácter general» (*CP*, 1.211). En su ejemplo, la aceleración como tal es una clase general, y la «manera particular» en que se realiza consiste en las condiciones empíricas de las partículas. Las atracciones y repulsiones entre sí constituyen la causa eficiente del

proceso. Lo importante para nuestro análisis es que la acción mecánica de las partículas no puede, por sí misma, dar cuenta del estado final en el que se encuentran en el sistema. Si las partículas componen un gas que se difunde en un volumen dado, el conocimiento de las fuerzas eficientes entre las partículas no sirve para predecir el estado final. Para ello se requieren leyes estadísticas. «Una causa eficiente, desligada de una causa final en la forma de una ley, no poseería siquiera eficiencia; puede que se ejerza, y puede que algo suceda *post hoc*, pero no *propter hoc;* pues *propter* implica la regularidad potencial» (*CP,* 1.213). La deficiencia de la explicación puramente mecánica estriba también en el hecho de que los procesos naturales que observamos en el mundo son irreversibles, mientras que una postura mecanicista derivada de la física newtoniana permite que el proceso se dé en reversa, fenómeno que en absoluto observamos.

No obstante, la causalidad final tampoco es suficiente para explicar estos procesos naturales, tal como un idealismo estricto requeriría. Semejante idealismo sería como una corte sin un alguacil:

> La causalidad eficiente es aquella clase de causalidad mediante la cual las partes componen el todo; la causalidad final es aquella clase de causalidad mediante la cual la totalidad evoca sus partes. La causalidad final sin la causalidad eficiente es impotente; una mera evocación de las partes es lo que un Hotspur,[17] o cualquier hombre, puede hacer; pero éstas no vendrán sin la causalidad eficiente. La causalidad eficiente sin la causalidad final, sin embargo, es mucho peor que impotente; es mero caos, y el caos no es ni siquiera el caos sin causalidad final: es la nada total (*OFR*, 2:182).

Sabemos que Kant reconcilió el empirismo y el racionalismo en su planteamiento trascendentalista. Peirce efectuó una reconciliación parecida entre el materialismo y el idealismo en su planteamiento sinequista. Sin embargo, hay más que materia y mente en la metafísica de Peirce. Desde luego, toma la noción de causalidad final de Aristóteles, pero dado que entiende lo real en términos de procesos evolutivos en vez de sustancias, la causalidad final requiere además de la eficiencia material un elemento de espontaneidad o azar. Su sinequismo va más allá del idealismo objetivo al hilar una relación triádica irreductible entre el azar, lo fáctico y la generalidad o continuidad: primeridad, segundidad y terceridad. A pesar de la dependencia mutua entre estos elementos, el azar y la materia son subsidiarios

> a aquello que es realmente […] la característica de mi doctrina, a saber, que insisto principalmente en la continuidad, o terceridad y, para procurar que la terceridad tenga su función realmente dominante, [es] indispensable reconocer plenamente que es un tercero, y que la Primeridad, o el azar, y la segundidad, o la reacción Bruta, son otros elementos que, si no fueran independientes, la terceridad no tendría nada sobre que

operar. Por consiguiente, prefiero llamar mi teoría sinequismo ya que descansa en el estudio de la continuidad [*CP*, 6.202].

Habiendo revisado los elementos de su metafísica cosmológica (tiquismo, anancasmo y agapismo), podemos volver a completar nuestro «estudio de la continuidad» que en la primera parte de este capítulo habíamos tratado en términos netamente matemáticos. Con base en ese análisis, consideramos sus implicaciones para la semántica (el pragmatismo) y para la ontología (en el contexto del debate sobre los universales). Volviendo a ese debate, a la disputa de Peirce con Duns Escoto con respecto al modo de relación entre lo general y lo particular, podemos precisar el papel de la continuidad en el ser de las cosas, en esa «lógica de acontecimientos» que constituye la dinámica del cosmos. A estas alturas, como dice Peirce, «la cuestión del nominalismo y el realismo ha tomado esta forma: ¿son reales los continuos?» (*NE,* 4:343). Junto con Escoto, afirma que sí, pero con la importante diferencia de que el universal (lo continuo) no se contrae en el particular (lo discontinuo). A pesar del triadismo de Peirce, este binomio entre lo general y lo particular, lo continuo y lo discontinuo, es el andamio metafísico básico sobre el que la dinámica de las categorías, y por lo tanto todo lo demás, tiene lugar. En el siguiente apartado quiero dilucidar no sólo el modo de relación que pone en lugar de la contracción, sino la propia génesis del continuo mismo, ya que, como sabemos, no se debe admitir ningún absoluto, sino tratar de explicar los fenómenos en términos evolutivos, incluso algo tan básico como la continuidad.

La metafísica del continuo

En nuestra discusión de la evolución cosmológica de Peirce citamos su reconocida descripción de una filosofía cosmogónica que parte, en un principio infinitamente remoto, de un «caos de sensación impersonalizada». Años después, en una discusión del origen del universo (*CP,* 6.214-221), ubica su génesis incluso más atrás. «La condición inicial, antes de que existiera el universo, no fue un estado de ser puro y abstracto. Al contrario, fue un estado simplemente de nada en absoluto, ni siquiera un estado de vaciedad, ya que la vaciedad es algo» (*CP,* 6.215). Peirce llama a esta condición el cero puro o el estado cero. Es una potencialidad totalmente indeterminada e ilimitada, y por tanto totalmente libre, sin restricción o compulsión alguna. Aquí no hay continuidad ya que no hay nada que pueda ser continuo. El otro lado del proceso evolutivo, el estado final, termina, al igual que la descripción anterior, en «un sistema absolutamente perfecto, racional y simétrico». En semejante estado habría una continuidad de leyes rigiendo con total necesidad todo acontecimiento. Desde luego, este estado es un punto ideal en el futuro remoto que nunca llega. El proceso evolutivo se da entre estos dos extremos, desarrollando los tres universos de la posibilidad, la actualidad y la necesidad;

primeridad, segundidad y terceridad. Es en este proceso donde veremos el desarrollo de la continuidad y su relación con la discontinuidad de lo actual.

Dado que no hay terceridad al principio, la lógica de la evolución no puede proceder de forma deductiva, sino inductiva o hipotética.

> Por la lógica evolutiva, el cero de la mera posibilidad saltó a la *unidad* de alguna cualidad. Ésta fue la inferencia hipotética. Su forma fue:

Algo es posible.
El rojo es algo.
∴ El rojo es posible [*CP,* 6.220].

Estas posibles cualidades junto con todas las demás cualidades posibles forman la «generalidad original», «el ovum del universo» (*CP,* 6.204). En este Universo de la Posibilidad no hay aún nada definido y particular; la totalidad cualitativa es enteramente general. Peirce describe su generalidad como continua —«La continuidad, en tanto generalidad, es inherente en la potencialidad, que es esencialmente general» (*CP,* 6.204) —; sin embargo, a la vez lo distingue de la generalidad y continuidad de la terceridad:

> Primero, es menester señalar algo que ha de excluirse de la categoría de los hechos. Me refiero a lo general, y con él lo permanente o eterno (pues la permanencia es una especie de generalidad), y lo condicional (que de igual manera involucra generalidad). La generalidad es o bien de esa clase negativa que pertenece a lo meramente potencial, como tal, y esto es característico de la categoría de la cualidad; o bien es de esa clase positiva que pertenece a la necesidad condicional, y esto es característico de la categoría de la ley [*CP*, 1.427].

En este pasaje Peirce distingue lo particular, los hechos de la segundidad, de lo general, lo cual caracteriza tanto a la primeridad como a la terceridad. Rodeando la particularidad, entonces, está la generalidad; sin embargo, estas dos generalidades no son equivalentes. La primera es «permanente o eterna»; un mundo platónico de pura posibilidad. Peirce la caracteriza como negativa para distinguirla de la actividad positiva del segundo tipo, la necesidad condicional que, como veremos, constriñe el desarrollo de lo actual. La primera es el germen del continuo, un continuo desarticulado por así decirlo, y la segunda es el continuo logrado y articulado, como precisa en el siguiente pasaje:

> La colección cero es la mera posibilidad abstracta y germinal. El continuo es la posibilidad concreta y desarrollada. El universo entero de posibilidades verdaderas y reales forma un continuo sobre el que este Universo de la Existencia Actual es, en virtud de la Segundidad esencial de la Existencia, una marca discontinua, como una

línea dibujada en el área del pizarrón. En el mundo de la posibilidad hay espacio para cualquier multitud de tales universos de la Existencia [*NE*, 4:345].

Peirce reconoce que su discusión sobre el inicio del universo suena muy rebuscada y difícil de captar, pero nos da «una pista» para guiarnos por este laberinto. Esta pista «consiste en hacer que nuestro pensamiento sea diagramático y matemático, al tratar la generalidad desde el punto de vista de la continuidad geométrica, y al experimentar sobre ese diagrama» (*CP,* 6.204). En la cita anterior hace referencia a esta pista al utilizar la metáfora de un pizarrón, lo cual nos remite a nuestra discusión sobre sus gráficos existenciales. Hay que recordar que la metafísica para Peirce debe descansar sólidamente sobre la lógica, y la lógica para él no es más que la lógica de relaciones, la cual se torna más explícita y fructífera al representarla diagramáticamente. La ventaja de la notación icónico-geométrica sobre la simbólica-aritmética (de Frege) es que su superficie continua es capaz de captar directamente la continuidad en el mundo sobre el que se razona, y por lo tanto de facilitar y potenciar el razonamiento. Entonces, el pizarrón como guía no es una *mera* metáfora. La hoja de aserción que vimos en nuestro análisis de los gráficos existenciales representa o diagramatiza el estado germinal o la potencialidad original de la larga cita anterior. Ahora bien, sigamos su discusión del pizarrón para ver el paso de lo cualitativo de la primeridad a la actualidad de la segundidad.

El pizarrón, entonces, es un diagrama de la vaga potencialidad original. Sus dos dimensiones se componen de un continuo geométrico de *puntos* posibles, lo cual representa a una multitud indefinida de posibles dimensiones de *cualidad* en el mundo. «Con un gis dibujo una línea en el pizarrón. Esta discontinuidad es uno de aquellos actos singulares sólo por el cual la vaguedad original pudo haber dado un paso hacia la definición *[definiteness]*» (*CP,* 6.203). Recordando la relación ordinal de las categorías, la marca discontinua no es algo sustancial aparte de la superficie del pizarrón, sino el producto de la conjunción de dos superficies continuas o, en el mundo real, el choque de dos cualidades entre sí. «La discontinuidad puede producirse sobre ese pizarrón sólo por la reacción entre dos superficies continuas en las que se separa» (*CP,* 6.203).

Ahora bien, no hubo nada que determinara que esa marca se creara. Es un mero accidente, dice Peirce, que puede borrarse. Otras pueden aparecer y desaparecer, pero no avanzamos más allá de este estado germinal «hasta que una marca permanezca durante un tiempo; es decir, hasta que el comienzo de un *hábito* se haya establecido en virtud del cual el accidente adquiere una incipiente cualidad de permanencia» (*CP*, 6.204). Este hábito, que también se da de forma aleatoria, indeterminada, es una tendencia generalizadora. La actualidad individual de la marca (su segundidad) es más acentuada en su desvanecimiento. Al adquirir el hábito de permanecer, manifiesta generalidad o continuidad. «Una vez que la línea permanezca un tiempo tras marcarse, otra línea puede dibujarse a su lado […] Esto ilustra muy bien el proceso lógico que podemos suponer

tiene lugar en las cosas, en el que la tendencia generalizadora desarrolla nuevos hábitos a partir de acontecimientos aleatorios» [*CP,* 6.206]. Un conjunto de marcas en el continuo original llega a formar un sistema reactivo. Distintos sistemas semejantes pueden surgir en el continuo original, cada uno de los cuales, dice Peirce, puede servir como punto de partida para el desarrollo de sistemas más amplios. Sin embargo:

> Hay que recordar que todo esto no es del orden del universo existente, sino que es meramente un mundo platónico del que hay que suponer, por lo tanto, que hay muchos, tanto coordinados y subordinados entre sí; hasta que por fin, a partir de uno de estos mundos platónicos, se diferencia el universo particular y actual de la existencia en el que sucede que nos encontramos [*CP,* 6.208].

Dejemos de momento su discusión del pizarrón para revisar la dinámica hasta ahora planteada en la génesis del cosmos real. Es difícil no pensar en la teoría del Big Bang al considerar la cosmogonía de Peirce. En un instante, el punto inimaginablemente pequeño del que proviene el cosmos se expande. El «caldo primordial» que constituye el universo en su inicio es un continuo homogéneo en el que a los tres minutos se condensan los núcleos de hidrógeno y helio, y sólo medio millón de años después se forman los primeros átomos estables.

En la versión peirceana, la «inferencia hipotética» da paso a un continuo cualitativo indeterminado. El universo en este estado es pura primeridad, lo que en otro contexto Peirce llamaba el «puede-ser» *[may-be]* de lo posible. Recordando el tiquismo de su metafísica cosmológica, dos partes o cualidades de este continuo interactúan aleatoriamente rompiéndolo momentáneamente con una discontinuidad. En sentido estricto, la individualidad absoluta se da únicamente en estos momentos fugaces e irrepetidos de reacción bruta. Peirce entiende la discontinuidad como el *límite* entre dos continuos cualitativos, límite en el sentido matemático del cálculo como aquello a lo que se aproxima de forma infinitesimal. Esto quiere decir que los individuos, sea la marca en el pizarrón o un objeto en el mundo real, no son absolutos.

> El individuo absoluto no sólo no puede realizarse en la sensación o en el pensamiento, sino propiamente hablando no puede existir. Pues todo lo que dure un tiempo, por corto que sea, está sujeto [a la] división lógica, ya que en ese tiempo sufrirá algún cambio en sus relaciones [*CP*, 3.93].

La segundidad estricta juega un papel efímero en esta ontogénesis; Sandra Rosenthal describe la acción y reacción bruta que la caracteriza como «un elemento analítico distinto dentro del proceso evolutivo del continuo cualitativo».[18] No obstante, su papel es fundamental, ya que es el enlace que permite la transformación del «puede-ser» del continuo original indeterminado en el «sería» *[would-be]* del continuo articulado de la terceridad.

Ahora podemos volver a la cuestión del modo de interacción entre el particular y el universal. Recuerde que Peirce rechaza la idea de la contracción escotista del universal. Aunque su realismo sea más extremo que el de Escoto, no se trata de que el universal sea como una idea platónica rigiendo lo particular desde un inicio como la mano de Dios. Al contrario, la generalidad de la terceridad sólo puede provenir de la dinámica entre la primeridad y la segundidad. Entonces, en lugar de contraerse en el particular, el universal *emerge* a partir de él. La permanencia que las discontinuidades adquieren aleatoriamente, este hábito o tendencia generalizadora, constituye la creciente generalidad de la terceridad que tiene su inicio en la marca o ruptura discontinua, parecido a la forma en que un cristal crece a partir de algún desperfecto en la superficie.

Habíamos dicho que el continuo original es «negativo» porque no determina nada; sólo proporciona posibilidades. «Una cualidad es como algo puede o pudo haber sido.» La generalidad o continuo «positivo» es a lo que llamamos ley. «Una ley es como un futuro sin fin ha de continuar siendo» (*CP,* 1.536). La generalidad encarnada en los particulares que logran perdurar limita futuras actualizaciones del continuo original, parecida a la forma en que una roca puesta en la corriente de un río influye en la conducta posterior del flujo del agua. «Este modo de ser que consiste, fíjese en mi palabra por favor, el modo de ser que *consiste* en el hecho de que hechos futuros de la Segundidad asumirán un carácter determinado general, lo llamo Terceridad» [*CP*, 1.26].

La terceridad en este sentido es como un timón que guía la actualización de posibilidades, los puede-ser, en nuevas actualidades. Volviendo a nuestra discusión de la causalidad final, este continuo positivo no es un fin preestablecido que obliga de antemano a un curso determinado de acontecimientos, sino algo que se desarrolla en función de la dinámica interactiva y evolutiva de las modalidades de los tres universos (posibilidad, actualidad, necesidad). La causalidad final del creciente continuo positivo, con respecto a la actualización de posibilidades, es como un remolino en el agua que, a través de su repetida actividad, se fortalece y evoca cierta distribución o configuración del flujo del agua.[19] Sin embargo, hay que tener en cuenta que la terceridad no se reduce a la segundidad, precisamente por su continuidad. «Un verdadero continuo es algo cuyas posibilidades de determinación ninguna multitud de individuos puede agotar» (*CP,* 6.170). En otras palabras, la totalidad (la continuidad) es más que la suma de sus partes (individuos concretos en cualquier momento del pasado, presente o futuro).

Como vimos en nuestra discusión de la evolución cosmológica, el universo se desarrolla hacia una mayor razonabilidad, es decir, hacia una mayor regularidad y determinación en el flujo de los acontecimientos.

> Viendo el curso de la lógica en su totalidad, vemos que ésta procede de la pregunta a la respuesta, de lo vago a lo definido. Asimismo, toda evolución que conocemos procede de lo vago a lo definido. El futuro indeterminado se convierte en el pasado irrevocable. En la frase de Spencer, lo indiferenciado se diferencia. Lo homogéneo

> asume heterogeneidad. Sea como sea en casos especiales, entonces, tenemos que suponer que, como regla, el continuo se ha derivado a partir de un continuo más general, un continuo de mayor generalidad [*CP*, 6.191].

El continuo más general que menciona aquí es el continuo original, el «negativo». Éste es el primer universo, el de la posibilidad. El otro continuo que se deriva de él (y de la actualidad del universo de la existencia) es el continuo positivo, que corresponde a la terceridad del universo de la necesidad. El ser de las «meras Ideas» del primer universo consiste «en la mera capacidad de ser pensadas, no en que alguien actualmente las piense». El ser de las cosas y los hechos del segundo universo consiste en ininteligibles «reacciones contra fuerzas Brutas». «El tercer Universo comprende todo aquello cuyo ser consiste en el poder activo de establecer conexiones entre diferentes objetos […] Así es todo lo que es esencialmente un Signo» (*CP,* 6.455).

Ya estamos muy lejos del debate tradicional entre el nominalismo y el realismo. El universo de Peirce no es de cosas discretas ni de universales repetibles, sino, como comenta Sandra Rosenthal,

> [u]n continuo concreto dinámico que cuenta con una riqueza inagotable de posibilidades y potencialidades. Esta realidad «nada en indeterminación» (*CP,* 1.171-172) debido precisamente a su riqueza inagotable, una indeterminación que, aun cuando es independiente de cualquier conciencia, puede volverse inteligible mediante las capacidades de ordenación y organización de la actividad noética humana.[20]

Desde luego, la cognición humana para Peirce se entiende en su totalidad en términos de la semiosis. Ahora bien, los signos no son el etéreo medio de un *cogito* ni tampoco una mera ficción mental para referirse a datos sensoriales, sino la propia alma del cosmos, el vehículo o mecanismo a través del cual crece y vive. Un signo no es una cosa sino una funcionalidad de mediación, una actividad para establecer relaciones o conexiones entre las cosas. No refleja la realidad como un espejo (Rorty) ni la construye (Derrida), sino que la representa. La representación para Peirce es la interpretación, la producción de interpretantes que desarrollan y profundizan signos anteriores. En el capítulo sobre semiótica, vimos que este proceso de interpretación, la producción de interpretantes lógicos, no es ilimitada, sino que termina en la producción de interpretantes lógicos últimos que no son más que hábitos. Al nivel del individuo, son hábitos de inferencia; al nivel cósmico, son leyes. Los hábitos y leyes son, desde luego, generales. «Ahora, obsérvese que habitualmente se considera este realismo escolástico como una creencia en ficciones metafísicas. Pero, de hecho, un realista es simplemente aquel que no conoce ninguna realidad más recóndita que aquella que se representa en una representación verdadera» (*OFR*, 1:96-97). Para evitar el error dualista de considerar el pensamiento y la representación por un lado, y la realidad y el ser por el otro, sería conveniente quizá hablar de «comunicación» en vez de «representación». Recuérdese que la tercera y

última división de la semiótica, la metodéutica, trata de la cuestión retórica de la comunicación o transformación de un signo en otro. Para Peirce, «Toda comunicación de mente a mente se realiza a través de la continuidad del ser» (*OFR,* 1:51). Esta comunicación o transformación de signos puede llevarse a cabo dentro de una sola mente (al dirigirse uno a su futuro yo), entre dos mentes (en una comunidad de investigadores), entre la mente de uno y la mente de la naturaleza (experimentación científica), y dentro de la naturaleza misma (la evolución y desarrollo de las leyes). Los signos que constituyen el medio de esta comunicación no son una copia de algún mundo objetivo y físico (modernidad), ni tampoco el «texto» social fuera del cual no hay nada (posmodernidad), sino el tejido del propio cosmos del que formamos parte. Al navegar el continuo e infinito flujo de signos que es el universo, empleamos la máxima pragmática como un sofisticado filtro para cernir las bifurcaciones que van saliendo y para dirigirnos en el camino que mejor armonice nuestros signos con los de la comunidad y del mundo.

«El universo —dice Peirce— es un vasto representamen, un gran símbolo del propósito de Dios, elaborando sus conclusiones en realidades vivas» (*CP,* 5.119). Este representamen se desenvuelve en argumentos cada vez más abarcadores que tienen como su conclusión no una mera proposición, sino un vasto nexo de hábitos y regularidades que forman el pulmón vital del universo. Cada uno de nosotros forma una parte infinitesimal de ese continuo de conexiones; sin embargo, todos tenemos un papel importante que jugar en su desarrollo. El pensamiento y nuestra capacidad de controlarlo lógicamente constituyen una especie de ADN cósmico que permite, como comenta Kelly Parker, «que el pensamiento, la materia y el sentimiento se fusionen en un estado armónico de razonabilidad concreta».[21]

Lo que nos permite este control es la máxima pragmática o, mejor dicho, su doctrina madura del pragmaticismo. Hablando de su célebre idea, dice: «El pragmaticismo, entonces, es una teoría del análisis lógico; y sus mayores méritos estriban en su aplicación a las concepciones metafísicas más elevadas» (*CP,* 6.490). Llevamos todo este capítulo hablando de semejantes concepciones, sin embargo hemos tocado el pragmaticismo aquí sólo en su relación con el concepto del continuo. En la conclusión, quisiera volver a su más reconocida idea para evaluarla en el contexto de todo lo que hemos visto de su sistema.

[1] Paul Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 5.

[2] Peter King, «Duns Scotus on the Common Nature», *Philosophical Topics,* vol. 20 (2), 1992, pp. 50-76.

[3] Rosa Maria Perez-Teran Mayorga, From Realism to «Realicism». *The Metaphysics of Charles Sanders Peirce,* Lanham, Lexington, 2007, pp. 62-63.

[4] J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism,* University of Washington Press, Seattle, 1963, p. 128.

[5] Como vimos en el capítulo sobre semiótica, esto concuerda con cómo Peirce concibe el objeto en la relación sígnica: «… el uso común de la palabra "objeto" para significar una *cosa* es totalmente incorrecto» (*MS,* 693A: 33).

[6] Véase Vincent Potter y P. B. Shields, «Peirce's Definitions of Continuity», *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* vol. 13, (1), 1977, pp. 20-34.

[7] La teoría moderna de los conjuntos empieza de hecho con Cantor.

[8] Paul Forster, *op. cit.,* p. 44.

[9] Los números racionales son fracciones cuya expansión decimal termina en algún punto (1.777) o que se repite infinitamente (2.34343434 …). Los irracionales, como la raíz cuadrada de 2 o el número pi, no terminan ni se repiten.

[10] Forster, *op. cit.,* p. 52.

[11] Ronald J. Grace, «The Realism of John Duns Scotus in the Philosophy of Charles Peirce», Arisbe: The Peirce Gateway, disponible en <www.iupui.edu/~arisbe/> (2014).

[12] Forster, *op. cit.,* p. 74.

[13] Karl-Otto Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce,* La balsa de la Medusa, Madrid, 1997, p. 213.

[14] Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 176.

[15] James K. Feibleman, *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce,* MIT Press, Cambridge (EUA), 1970, p. 192.

[16] Esta dinámica entre el caos y el orden ha sido tratada de forma novedosa y fructífera por la teoría del caos. Su modelo matemático del «atractor extraño» puede utilizarse para ilustrar la relación azar-ley en Peirce y en cierta medida corroborar su planteamiento metafísico. Véase Darin McNabb, *Strange Attraction: Peirce, Chaos Theory and the Reclamation of Pragmatism*, tesis doctoral, Boston College, 1997, y

Darin McNabb, «Peirce y la teoría del caos», artículos en línea sobre C. S. Peirce en español, disponible en ‹www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html› (2014).

[17] La caracterización que hace Shakespeare del rebelde «Hotspur» Henry Percy (1366-1403) en *Enrique IV,* parte 1, versos 1597-1598, permanece como el epítome de un hombre temerario, impetuoso y atolondrado.

[18] Sandra Rosenthal, «Idealism and the Elusiveness of a Peircean Label», Digital Encyclopeida of Charles S. Peirce, disponible en <www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/idearos.htm> (2001).

[19] La causalidad final en Peirce es muy parecida al concepto del atractor en el estudio sobre la autoorganización en sistemas complejos. Menno Hulswit comenta: «Estudiar la auto-organización es equivalente a investigar la forma y la dinámica de los atractores de un sistema. El concepto de "atractor", definido como una posición preferida del sistema de modo que el sistema evoluciona de manera que produce esa posición preferida, puede entenderse como un concepto teleológico o cuasi-teleológico en el sentido peirceano. Por consiguiente, la concepción de Peirce de la causalidad final puede arrojar nueva luz sobre el concepto ambiguo de la autoorganización que, según muchas personas, desafía el marco conceptual mecanicista». Véase Menno Hulswit, «Teleology», Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce, disponible en <www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/> (2003).

[20] Rosenthal, *op. cit.*

[21] Kelly Parker, «The Ascent of Soul to Nous: Charles S. Peirce as Neoplatonist», en *Neoplatonism and Contemporary Thought,* State University of New York, Albany, 2002, p. 170.

VIII. Conclusión

En una carta de 1904 a William James, Peirce escribió:

> Quiero agradecerte por la amable referencia que me hiciste en tu escrito sobre el *Humanismo* de Schiller […] El elemento humanístico del pragmatismo es muy cierto, importante e impresionante; sin embargo, no creo que la doctrina pueda *probarse* de esa forma. A la generación actual le gusta pasar por alto las pruebas. Estoy tentado a escribir un pequeño libro de 150 cuartillas sobre el pragmatismo, nada más para esbozar mis opiniones sobre el asunto, y agregándole algunos de mis escritos viejos con notas críticas. A mi juicio, tú y Schiller llevan el pragmatismo demasiado lejos [*CP,* 8.258].

Peirce se quejó de que la versión del pragmatismo que James había popularizado se había elevado a un principio metafísico autosuficiente, que se había desprendido del contexto más amplio de su filosofía en general. En las manos de James, la máxima condujo a considerar la acción como el fin del hombre, una concepción acorde con el nominalismo que Peirce despreciaba. La máxima pragmática juega un papel crucial en la filosofía de Peirce porque ayuda a mediar la interfaz crítica entre la investigación y el mundo. Como vimos, Peirce consideraba la tendencia hacia la generalización, la asociación de ideas y su crecimiento en lo que llamaba «la razonabilidad concreta», como el carácter definitorio del movimiento del universo a través del tiempo. Como parte continua del universo, nosotros contribuimos a ese crecimiento en la medida en que modelamos las leyes que rigen la naturaleza en nuestros propios hábitos de inferencia. La cuestión de cómo esto se logra es lo que fundamentalmente guía el pensamiento de Peirce. Ese fin se realiza mediante el proceso de la investigación, partiendo en especial de la inferencia abductiva, la cual, para Peirce, es la única operación lógica que introduce algo nuevo en el pensamiento. Lograr el control sobre semejantes inferencias es crítico para el crecimiento del conocimiento y de la terceridad en general. Como vimos, Peirce introdujo la máxima pragmática como una herramienta para alcanzar ese control, como medio para determinar la admisibilidad de hipótesis.

Dado que la máxima dirige nuestra atención hacia las consecuencias prácticas de una concepción, se entiende por qué James y otros elevaban la acción como el fin del hombre. Semióticamente, la acción figura como un posible interpretante; sin embargo, este interpretante actuará por sí mismo como un signo, creando así una constelación de ideas y asociaciones de las que la investigación exigirá una explicación. Según Peirce, el pragmatismo entendido así explica nuestra experiencia sólo hasta cierto punto. A fin de

cuentas, la investigación quedará frustrada si se maneja esta concepción del pragmatismo, ya que en el proceso de alcanzar sus metas la investigación hace suposiciones sobre lo real que el limitado pragmatismo de James prohíbe desde el inicio. Lo real no es una mera colección de «segundos», sino una generalidad continua. Siendo así, para Peirce, el significado de un concepto no puede reducirse a la mera acción, sino que tiene que descansar, en última instancia, en el hábito, en algo a lo que nada *empírico* puede corresponder. En este sentido, «el hábito autoanalizador y deliberadamente formado […] es la definición viva, el verdadero interpretante lógico final» (*CP,* 5.491). Para que la anterior idea tenga sentido, hay que contextualizarla en las ciencias normativas y en la metafísica de la evolución. Ésta explica la naturaleza de lo real implícito en la meta de la investigación, y aquéllas definen las reglas por las que la investigación puede alcanzar su meta.

A pesar de su disputa con James y otros, Peirce no transformó la máxima completamente. Seguía insistiendo en que esclareciéramos el significado de los conceptos al derivar las expectativas condicionales a las que la creencia en los mismos conllevaría, y que luego nos diéramos cuenta de que estas consecuencias prácticas —es decir, la acción— no son autosuficientes o *sui generis,* sino que presuponen metas o fines.

> Un grado aún mayor de claridad del pensamiento puede alcanzarse al recordar que el único bien último que los hechos prácticos a los que dirige la atención pueden servir es el de promover el desarrollo de la razonabilidad concreta; de modo que el significado de un concepto no reside en absoluto en reacciones individuales, sino en el modo en que esas reacciones contribuyen a ese desarrollo [*CP*, 5.2-3].

Lo que la discusión de las ciencias normativas de la ética y de la estética aportan a la consideración de hipótesis es lo que Peirce llamó «un cuarto grado de claridad», un grado que dirige la atención a la manera en que se realizan las metas de la investigación, es decir, al crecimiento de la generalidad en la formación de hábitos de inferencia.

¿Cómo podemos evaluar el pragmaticismo de Peirce? A pesar de su preocupación por demostrar la solidez de su doctrina, nunca logró probarla de una forma clara y definitiva. De hecho, en Peirce nada es definitivo, ya que vivimos en una comunidad de investigadores cuyas inferencias son infalibles sólo en la infinitamente remota convergencia de opinión en el futuro, un punto que nunca se alcanza. No obstante, la investigación no va tropezándose en la oscuridad. La falibilidad es sólo epistemológica ya que, como dijo Peirce, hay una gran cantidad de temas sobre los que el consenso se ha logrado. Es sólo que la transformación semiótica de Kant hace que una demostración de esto sea imposible, pues no hay facultades trascendentales cuya deducción la podría proporcionar. Entonces, ¿qué criterios hay que usar para evaluar el pensamiento de Peirce? Está claro que su teoría, de hecho, cualquier teoría, tiene que tener poder explicativo. La pregunta, por ende, es si el pragmaticismo, junto con todo lo que implica

—la lógica semiótica, las categorías, el continuo metafísico, etc.— da sentido de forma más plena a nuestra experiencia de investigar el mundo.

En mi opinión, la respuesta es afirmativa. Uno puede rechazar la reflexión metafísica o cuestionar el carácter normativo de la estética; sin embargo, el hecho de que se dio cuenta de la necesidad de tratar explícitamente estos temas refleja el profundo efecto de sus análisis lógicos. A un extremo de la arquitectónica de Peirce se encuentran los estudios altamente abstractos de la matemática y la fenomenología, y por el otro sus especulaciones sobre la cosmología metafísica y el continuo. En el centro, alrededor del cual se puede decir que casi todos los hilos de su pensamiento giran, está la lógica de la investigación, la interfaz entre nosotros y el mundo que conocemos. El pragmaticismo es un elemento medular en esa lógica. A diferencia de la versión de James y otros, Peirce cambia el referente de la investigación de cosas y acontecimientos a los hábitos y regularidades que los gobiernan. Sí, hay que discernir las consecuencias prácticas de un concepto, pero no contentarnos únicamente con ellas dado que no son más que herramientas que apoyan el trabajo del pensamiento. Al esclarecer conceptos, deberíamos resistir la tentación nominalista de confundir el significado con la utilidad. Las consecuencias que describe el uso práctico del concepto nos ayudan a distinguirlo de otros conceptos. Sin embargo, al prestar la debida atención a la lógica, veremos que el referente real del significado es la *disposición* a actuar, un hábito, lo cual puede definirse sólo en términos de un «sería» y que ninguna cantidad de acontecimientos podría agotar.

> Para el pragmaticismo, el pensar consiste en la metábola *[metaboly]* inferencial viva de los símbolos cuyo resultado final estriba en resoluciones generales condicionales a actuar. En cuanto al fin último del pensamiento, que ha de ser el fin de todo, está más allá de la comprensión humana; no obstante, hasta donde mis reflexiones han alcanzado […] es por medio de la indefinida aplicación de auto-control sobre auto-control que el *vir* se engendra, y por la acción, mediante el pensamiento, cultiva un ideal estético, no por el bien meramente de su propio coco *[noddle],* sino como la porción que Dios le permite en el trabajo de la creación [*CP,* 5.402].

Peirce utiliza la palabra *metaboly* para describir el pensamiento, una palabra que connota la actividad dinámica y catalizadora del uso de los signos. Es apropiada porque «metabolismo» describe aquellos procesos necesarios para que la vida se mantenga y florezca, y para Peirce el pensamiento es justamente eso, algo vital y creciente. Emplear la máxima pragmática sin la consideración de las condiciones que posibilitan este crecimiento hace que el proceso de la investigación se entorpezca. Desde luego, los signos continuarán desarrollándose y empotrándose en nuestros patrones de investigación. Sin embargo, sin los guías heurísticos de las ciencias normativas y de la metafísica, lo real que investigamos continuará eludiéndonos. Dado un tiempo infinito, esta total generalización del hábito se daría, pero Peirce se ocupa de la economía y la eficiencia del pensamiento. Es por medio de «la indefinida aplicación de autocontrol

sobre auto-control que el *vir* se engendra», *grosso modo*, que la investigación alcanza sus metas. Sin duda, este autocontrol involucra el uso de la máxima, pero «no por el bien meramente de su propio coco». Lo que se engendra no es el mero hombre, limitado por sus horizontes, sino la obra de la creación misma, la comunidad de investigadores que comprende no sólo a los seres humanos, sino todos los estratos del universo en tanto un sistema creciente y dinámicamente evolutivo de signos.

Considerada en sí misma, la máxima pragmática es sumamente atractiva porque de forma muy sencilla echa por la borda mucho de lo que es teóricamente inútil. Es tan elogiada porque es un concepto *críticamente práctico.* Como un cuchillo o un martillo, su empleo produce resultados claros e inequívocos. Impone límites y define parámetros, por lo que vuelve claro lo que antes parecía confuso. El éxito seductor de prácticas deconstructivas contemporáneas es un buen ejemplo de esto y, asimismo, modela la popularización del pragmatismo que tanto fastidiaba a Peirce. Al delimitarse a un plano simplemente crítico, el pragmatismo y la deconstrucción no pueden ser más que negativos. Sin embargo, Peirce creía que la investigación reflexiva y autocontrolada requería de más para que funcionara de una forma adecuada al hecho de nuestra capacidad de conocer el mundo. Como Peirce dijo: «A fin de cuentas el pragmatismo no resuelve ningún problema real. Sólo muestra que supuestos problemas no son problemas reales […] El efecto del pragmatismo aquí es simplemente el de abrir nuestras mentes a recibir cualquier evidencia, no de *proporcionar* evidencia» (*CP,* 8.259). La máxima separa lo significativo del sinsentido, lo cual ayuda a controlar la investigación. Sin embargo, si queremos explicar cómo la investigación alcanza sus metas, cómo la inferencia abductiva proporciona nueva evidencia, cómo los hábitos de inferencia evolucionan y se vuelven más regulares, en breve, cómo de forma positiva llegamos a conocer lo real, tenemos que recurrir a la constelación de conceptos que constituyen los contornos generales del pragmaticismo. Puede que la ética, la estética y la metafísica evolutiva parezcan estar lejos de la precisión de la máxima pragmática, pero son elementos indispensables en cualquier explicación adecuada del proceso de investigación.

La semiosis y la investigación científica configuran el meollo del pensamiento de Peirce. Hemos visto que una estructura triádica es la única capaz de dar cuenta plenamente del desarrollo y la interacción de los signos. De la misma manera, el pragmaticismo parece ser la única doctrina que explica en su totalidad las exigencias de la investigación. En la concepción pragmaticista, la investigación no puede reducirse a un componente autónomo y lógicamente prescindible de la experiencia. Más bien es un aspecto o manifestación de una totalidad intrincadamente tejida. Se podría decir que los hilos básicos del tejido son las categorías. El patrón que se teje con ellas se encuentra a lo ancho y largo de la obra de Peirce, lo cual hace que su filosofía sea una totalidad continua y unificada. Gracias a ello, su explicación de la investigación y sus especulaciones metafísicas revelan una justificada afinidad entre sí. Fue sólo al ampliar

el alcance de la máxima y al permanecer lógicamente consistente con los amplios contornos de su filosofía que Peirce pudo concebir que la investigación se explicara y que sus metas se alcanzaran.

A fin de cuentas, más allá de los debates filosóficos sobre el pragmatismo, la propia investigación de Peirce encarna los ideales que planteó en su noción de la comunidad de investigadores: la búsqueda desinteresada de la verdad más allá de gustos idiosincrásicos y fronteras ideológicas. Esto se refleja de forma poética y acertada en su afirmación de que «aquel que no sacrificara su propia alma para salvar el mundo entero es, a mi parecer, ilógico en todas sus inferencias, colectivamente» (*OFR*, 1:196). De todo lo que he leído de la obra de Peirce, estas palabras cuentan entre mis favoritas. En ellas encontramos unidas las nociones de la investigación y el mundo de una forma que trasciende la utilidad miope de un pragmatismo nominalista. En el sacrificio muy real que Peirce hizo de su vida, su pensamiento ejemplifica el autocontrol normativo por el que el conocedor y lo conocido se unen, por el que los fines del pensamiento se realizan. ¿Cuáles son estos fines? En última instancia no podemos saber; sin embargo, usando a Peirce como ejemplo, sabemos sin duda que no es «por el bien meramente de [nuestro] propio coco, sino como la porción que Dios [nos] permite en el trabajo de la creación».

Apéndices

A. Semblanza biográfica

Charles Sanders Peirce nació el 10 de septiembre de 1839 en Cambridge, Massachusetts.[1] Casi 200 años antes, en 1637, el hombre del que la familia de los Peirce descendió, un tal John Pers,[2] emigró de Norwich, Inglaterra. El señor Pers era un humilde tejedor; sin embargo, sus descendientes llegarían a ocupar la clase social de los célebres Brahmines de Boston. Su madre, Sarah Hunt Mills, fue la hija de un senador, y el abuelo paterno de nuestro filósofo, Benjamin Peirce, fue graduado de Harvard y sirvió en el Senado de Massachusetts. El padre de Peirce, también llamado Benjamin, fue profesor de Harvard y uno de los más importantes matemáticos de su época. La influencia de su padre y la peculiar sociedad de la que formaba parte son las fuerzas principales que forjaron la personalidad y el intelecto de Peirce.

Para el siglo XIX, Boston figuraba prominentemente en la vida intelectual y comercial de los Estados Unidos. Su puerto era uno de los puntos más importantes de comercio entre el nuevo y el viejo mundo. Eso, junto con la manufactura de textiles y de maquinaria de todo tipo, produjo una clase social de mucha riqueza. Esa riqueza permitió, entre otras cosas, fortalecer el desarrollo de Harvard para que llegara a estar a la par de las universidades europeas. A pesar del excelente nivel que había alcanzado en investigación, especialmente en las ciencias, es de señalar que la riqueza que esos logros habían posibilitado iba ligada a una sensibilidad informada por las raíces puritanas de Nueva Inglaterra. Para los brahmines, lo que importaba más que el aprendizaje era la formación del carácter. Joseph Brent cita una llamativa descripción de lo que se esperaba de la formación de los jóvenes de Harvard:

> Una mentalidad clara y distinta, un fuerte desagrado por [los] galimatías, una compostura firme, un porte calmado y gentil, estabilidad, buenos principios, inteligencia, un hábito de modestia, una manera lenta y cautelosa de razonar, desprecio por la extravagancia, la vanidad y la afectación, tener amabilidad, pureza decoro, y sentimientos profundos.[3]

Estas palabras pintan una sociedad donde la riqueza y el conocimiento sirven para mantener los valores sociales de la modestia y la estabilidad. La comodidad económica y social de los Peirce permitiría que el genio del joven Charles floreciera; sin embargo, tendría fuertes consecuencias para su vida laboral y social.

Charles fue el segundo de cinco hijos, entre los cuales contarían un matemático, un ingeniero y un diplomático, profesiones todas muy respetables. Pero por alguna razón, Benjamin Peirce estaba convencido de que su hijo Charles alcanzaría una grandeza intelectual. Sabiendo los límites que la sociedad, tanto en el ámbito académico de Harvard como en general, pondría a su desarrollo, se encargó a muy temprana edad de la formación de Charles.

Benjamin estaba muy dispuesto a desempeñar el papel no sólo de maestro de su hijo, sino también de modelo. Profesor de matemáticas y astronomía en Harvard durante unos 50 años, y considerado el padre de la matemática pura en los Estados Unidos, Benjamin tenía un intelecto imponente. Aunque trabajaba en campos aplicados de la matemática, su don residía en lo que sus alumnos describían como su «poder generalizador», lo cual lo colocaba en la frontera de las matemáticas, y por tanto en el meollo de las cuestiones filosóficas. La sensación que transmitía de andar en otro mundo no era una pose, sino una disposición intelectual real que heredó a su hijo.

Durante los años que estudió en Harvard, Peirce estuvo rodeado de mentes brillantes, e incluso, en su juventud, disfrutaba y sacaba provecho de los políticos, científicos, poetas y académicos que su padre invitaba muy seguido a la casa. Pero su verdadera formación se llevó a cabo en la muy reducida sociedad de él y su padre. Charles no fue instruido a partir de axiomas y principios, tal como en un típico salón de clases, sino que, prefigurando las ideas educativas que en el futuro desarrollaría uno de sus propios alumnos, John Dewey, fue educado en términos de problemas, fueran de ajedrez, trucos con cartas o acertijos de todo tipo. Así le enseñaba su padre la naturaleza de las matemáticas, nunca proporcionando algún teorema general, sino presentándole los datos y su contexto para que Charles lo averiguara por su propia cuenta. Intelectualmente, Benjamin fue muy estricto con su hijo. Sus «clases» podían durar largas horas, hasta muy tarde en la madrugada. Hablando de su padre, Peirce escribió años después: «Él me educó, y si logro hacer algo será obra suya» (*R,* 1608:2). Sin embargo, en otro sentido fue muy indulgente con su hijo. El genio que quería que floreciera en el joven Peirce se caracteriza por independencia y originalidad, por lo que era renuente a disciplinarlo, pues temía que cortarle las alas pudiera limitar su expresión intelectual. Dentro de los confines de la casa, el carácter que esta libertad fue forjando en Peirce no era un problema; no obstante, tendría consecuencias años después al tener Peirce serios problemas en las relaciones sociales e institucionales en general.

La pedagogía experimental de Benjamin pasó a otro nivel cuando, a la edad de ocho años, un tío del joven Peirce lo ayudó a armar un laboratorio químico en casa. Charles Henry Peirce había sido el asistente de Eben Horsford, quien introdujo en la Lawrence Scientific School[4] el método experimental del químico alemán Justus von Liebig. Utilizando el método de von Liebig, que no era más que la aplicación del método científico, Peirce llevaba a cabo análisis cualitativos de diferentes sustancias para los cuales tenía que generar hipótesis experimentales. Como comenta De Waal, «la

diferencia [entre las diferentes sustancias] se determina por las consecuencias prácticas de las varias operaciones que se le llevan a cabo»,[5] algo que, más adelante, influiría mucho en su concepción del pensamiento en general, sea científico o filosófico.

Este aprendizaje práctico fue muy importante para la formación de Peirce, pero no fue sino hasta los 12 años de edad que conoció la herramienta que le permitiría hacer grandes avances como filósofo de la ciencia, a saber, la lógica. Recordando esa experiencia, dice: «Recuerdo encontrar en el cuarto de mi hermano mayor el *[Elements of] Logic* de Whately y preguntarle qué era la lógica. Luego me veo tirado en el suelo devorando el libro […] Desde ese día, la lógica ha sido mi pasión» (*MS,* 843).

La tutela de Benjamin no sólo incluía problemas prácticos de razonamiento, sino teóricos también. Peirce dijo que su padre le pedía, por ejemplo, que «le contara las pruebas que ofrecían los filósofos, e invariablemente, en muy pocas palabras, las haría pedazos y mostraría que eran vacías» (*MS,* 823, 2). Sus primeras lecturas formales en filosofía, sin embargo, las inició al entrar en Harvard en 1855. Leyó *Sobre la educación estética del hombre,* de Schiller, obra que produjo un fuerte impacto en Peirce, pero fue su detenida lectura de la gran obra de Kant lo que despertó inquietudes propiamente filosóficas. «Dediqué dos horas diarias al estudio de *La crítica de la razón pura* durante más de tres años, hasta conocer casi todo el libro de memoria, habiendo examinado y considerado detalladamente todas y cada una de sus secciones» (*MS,* 1606, 3). Su padre lo acompañaba en la lectura señalando lapsos y errores en la argumentación y, como siempre, aprovechaba el estudio para disciplinar la mente de su hijo en vez de llenarla con verdades dogmáticas. Las categorías de Kant y el papel del pensar arquitectónico y lógico influirían mucho en el desarrollo posterior del pensamiento de Peirce.

En estos años en Harvard, Peirce empezó a padecer neuralgia del trigémino, una condición neuronal que provoca intensos dolores en la cara, la cual su padre también padecía. Trataba los ataques con opio o morfina y, más adelante, con cocaína. Podrían pasar meses sin incidencia alguna, pero cuando llegaba un ataque, como comenta Brent, «le dejaba al principio casi estupefacto, y luego estaba distante, frío, deprimido, extremadamente desconfiado, impaciente […] y propenso a perder violentamente los estribos» (Brent, p. 40). Entre los factores que incidieron en su personalidad y su trato con la gente, que tantas dificultades le causaban como adulto, ha de contar en algún grado este padecimiento.

Peirce terminó sus estudios de licenciatura en 1859, recibiendo el grado de B. A. Siguió los estudios en la Lawrence Scientific School (parte de Harvard), de la que obtuvo en 1862 el M. A. y en 1863 el B.Sc. en química, el primer grado con *summa cum laude* que había otorgado la universidad. A pesar de la mención que recibió, su rendimiento académico en general no fue nada distinguido. Como es común en gente de gran talento intelectual, Peirce encontró el ambiente universitario poco estimulante. Como comenta Robert Corrington, hay que tener en cuenta que una buena parte «del trabajo intelectual en los Estados Unidos aún se realizaba fuera de las universidades, las

cuales apenas estaban empezando a hacerse cargo de la educación avanzada a nivel de posgrado basada en el modelo alemán».[6] El ambiente estimulante lo encontraba en los clubes o sociedades informales. Su padre Benjamin, junto con Emerson, Longfellow, Oliver Wendell Holmes y otros ilustres personajes de época, pertenecían al Saturday Club que se reunía muy seguido en la casa de los Peirce. La experiencia de oír la conversación de mentes brillantes en un entorno informal dejó una fuerte impronta que años después Peirce seguiría al participar en el Metaphysical Club, escenario en el que salió por primera vez su idea del pragmatismo.

En el mismo año de su graduación, 1863, se casó con Harriet Melusina Fay (llamada Zina), hija de una familia importante de Cambridge y dedicada a la promoción de diversas causas sociales, principalmente el feminismo y la igualdad de género. Peirce y su esposa no sólo pertenecían a la misma clase social, sino que compartían el mismo rechazo a su moralidad burguesa. Aun así, no compartía con ella una conciencia social. Los Estados Unidos en aquellos momentos estaban en plena guerra civil sobre la cuestión de la abolición de la esclavitud. La opinión de Peirce al respecto vacilaba entre la indiferencia y el desdén, actitud bastante común para la clase social a la que pertenecía. Esto se debe a que se formó en una burbuja social en la que llegó a darse cuenta de su genio, y por lo tanto de la necesidad de cuidarlo y sacarle provecho. En 1861, Peirce había logrado un empleo en el U. S. Coast and Geodetic Survey. Pidió a su director que hiciera una carta solicitando que lo exentaran del servicio militar, y le fue concedido.

Peirce logró obtener ese trabajo gracias a la reputación e influencia de su padre, quien fue el director entre 1867 y 1874. Durante los siguientes 30 años, éste sería el único empleo constante en su vida. Su trabajo principal consistía en usar péndulos para medir la gravedad en diferentes partes de los Estados Unidos y del mundo. Los datos obtenidos se usaban para hacer cálculos muy precisos de las dimensiones geográficas de la Tierra. En 1867 fue promovido al puesto de asistente en el Survey, y dos años después fue nombrado asistente en el Harvard Observatory. Sus superiores en el Survey lo mandaron cinco veces a Europa (entre 1870 y 1883), donde participó en congresos científicos, llevó a cabo experimentos con los péndulos y observó eclipses solares. Los resultados de estas observaciones y su trabajo en el observatorio terminaron en la publicación, en 1878, de su único libro, *Photometric Researches.* Este libro, junto con los contactos que hizo en los congresos europeos y sus aportes en los mismos, llevaron la reputación de Peirce a un nivel internacional. En su propio país, su trabajo científico fue reconocido al ser elegido miembro de la American Academy of Arts and Sciences en 1867 y luego de la National Academy of Sciences en 1877.

A pesar de lo ocupado que lo mantenía su trabajo profesional como científico, la filosofía nunca estaba lejos de sus pensamientos. Poco tiempo después de asumir su cargo en el Survey, Peirce dio, en 1865, las conferencias en Harvard sobre la lógica de la ciencia, y luego al año siguiente en el Lowell Institute impartió una serie de conferencias

sobre la inducción y la hipótesis. Sus primeras publicaciones filosóficas salieron en 1868-1869 en el *Journal of Speculative Philosophy*:

«Sobre una nueva lista de categorías».

«Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre».

«Algunas consecuencias de cuatro incapacidades».

«Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica».

En estos escritos, Peirce rompe con la filosofía cartesiana, la cual se encuentra en la base de las concepciones de la investigación y el razonamiento, y empieza a plantear la naturaleza de estos últimos en términos de la inferencia y los signos. En 1877-1878 publicó otra serie de escritos en el *Popular Science Monthly* entre los que se encuentran dos de los más célebres: «La fijación de la creencia» y «Cómo esclarecer nuestras ideas».

Ya se comentó que, gracias a su influencia y reputación, Benjamin Peirce logró colocar a su hijo en el Survey. No obstante, a pesar de ser un reconocido profesor de Harvard, nunca consiguió que Harvard contratara a Charles. Su presidente, Charles William Eliot, se había formado una impresión muy negativa de Peirce desde que era alumno, como alguien tanto intelectual como moralmente atrevido y peligroso. Eliot quedó en su puesto a lo largo de la vida laboral de Peirce y bloqueó todo intento de incorporarlo como profesor tanto dentro como fuera de Harvard. A pesar de la influencia de Eliot, Peirce recibió una oferta de trabajo en la Johns Hopkins University en 1879, gracias en buena parte a una recomendación de William James. Entre las definiciones que Peirce escribió para el *Century Dictionary* hubo una para «universidad». La caracterizó como una institución de estudio e *investigación.* El editor respondió con su opinión de que las universidades tienen que ver con *instrucción.* Peirce objetó vehementemente diciendo que semejante idea era un gran error, «que una universidad no tiene y nunca ha tenido nada que ver con instrucción y que, hasta no superar esa idea, no tendríamos ninguna universidad en este país».[7] Su opinión sobre el quehacer de la universidad provenía, sin duda, de su experiencia en la Johns Hopkins, ya que fue contratado para formar parte del primer programa de posgrado en los Estados Unidos. En vez de instruir a sus alumnos, se dispuso a investigar con ellos. De entrada, la lógica matemática es un tema muy difícil. Esto, combinado con su exigencia de pensar e investigar activamente, hizo que se le considerara un profesor difícil. Aun así, se formó un grupo dedicado de alumnos, varios de los cuales recordaban años después la sensación que tenían de estar ante la presencia de un verdadero genio. John Dewey fue uno de sus alumnos, y también el reconocido economista y sociólogo Thorstein Veblen. En 1883 publicó, con contribuciones de varios de sus alumnos, el libro *Studies in Logic,* que trata temas que en su momento estaban en la frontera de la lógica simbólica. A pesar del éxito que tuvo con ese pequeño grupo de alumnos, Peirce seguía teniendo una mala relación con las autoridades universitarias. Entre ataques de su neuralgia y compromisos en el Survey, perdía clases con creciente frecuencia. Pero el tema que realmente llevó a

su despido en 1884 fue más moral que administrativo. Para entender el contexto de la acusación que le hicieron hay que volver a 1875, a su segundo viaje a Europa.

Zina acompañó a su esposo en este viaje; sin embargo, ella lo dejó a la mitad y volvió a los Estados Unidos. En cartas personales se quejaba de su trato, de que tomaba mucho, de infidelidades y posiblemente de abuso físico. Expresaba afecto por él y reconocía su gran talento intelectual, pero ya no aguantaba sus defectos personales. Brent describe el tipo de personalidad que estas cartas pintan, tal como el de un «dandy» al estilo Baudelaire. La combinación de su clase social, la tutela muy especial que recibió de su padre y el propio reconocimiento de su genio, llevó a Peirce a una muy elevada estimación de su importancia y a considerarse como merecedor de grandes privilegios. Acostumbraba vestirse de la manera más fina, constantemente gastaba dinero que no tenía y, en general, trataba de hacer que el aspecto exterior y social de su persona manifestara lo que pensaba que correspondía a un hombre de semejante nivel.

Al final de su viaje, se dio cuenta de que había gastado más de lo que sus superiores le habían asignado. Gracias a la importancia de lo que había logrado en Europa, el Survey decidió hacer caso omiso del asunto financiero; sin embargo, no tuvo tanta suerte con Zina. Peirce y su esposa se separaron. Al año, mientras Peirce estaba todavía casado con Zina, la gente empezó a verlo en la compañía de otra mujer, una tal Juliette Pourtalai, de origen supuestamente francés y de quien existían rumores de ser gitana. En 1883, el divorcio por fin se finalizó y a los seis días se casó con Juliette. Toda esta historia llegó a oídos de las autoridades de la Johns Hopkins, y por no poner en peligro la naciente reputación de la universidad se tomó la decisión de no renovar el contrato de Peirce.

El único ingreso económico que le quedaba era el del Survey. En los últimos años de la década de 1880, se mudó con Juliette a Washington, D. C., y luego a Nueva York, continuando sus experimentos con los péndulos y la gravedad. En 1887, con herencias de su madre y de una tía, compró varias hectáreas cerca de Milford, Pensilvania, e inició la construcción de una casa que llamaría Arisbe.[8] En estos años, el Congreso de la nación comenzó a escudriñar las finanzas del Survey y a recortar su presupuesto. Esto, aunado a la demora de Peirce para entregar informes importantes sobre sus investigaciones, llevó a que el director pidiera su renuncia. Benjamin Peirce, quien había muerto en 1880, ya no podía ayudar a su hijo.

Con su retiro ignominioso, y con los presidentes de Harvard y Johns Hopkins en su contra, la posibilidad de que consiguiera trabajo en el mundo científico o académico era casi nula. De aquí en adelante viviría de la poca herencia que le quedaba, de lo que le pagaban por las definiciones y reseñas que escribía, y de la generosidad de sus amigos, especialmente de William James. Pero aun consciente de sus circunstancias, siguió viviendo más allá de sus posibilidades. Los Peirce dividieron su tiempo entre Nueva York (aún mantenían su departamento allí) y Milford. En Nueva York frecuentaba el Century Club, una asociación para la élite de Nueva Inglaterra cuyos miembros eran líderes en su campo: empresarios, políticos, artistas, directores, inventores, etc. Su

presencia entre este grupo selecto del *beau monde* sociocultural alimentaba su ego, pero también le servía para hacer contactos con inversionistas e inventores, pues ahora más que nunca le hacían falta ingresos. Lo que pretendía no era simplemente que Arisbe fuera su residencia, sino que se convirtiera en una especie de Century Club en el campo, un centro filosófico para la aristocracia intelectual en el que Peirce presidiría como su Aristóteles.

Aunque ese sueño nunca se logró, no se le puede culpar por no haber hecho el intento. John Jay Chapman recuerda una noche en el club cuando Peirce declamaba con mucho brillo. Tomaba libro tras libro de la biblioteca, leyendo y comentando pasajes de la literatura universal. Dice Chapman que «leyó pasajes de Carlyle en una voz que hacía que todo el edificio reverberara». Luego, hablaba de «plasma —la fuerza, el calor, la luz —, Boston, Emerson, Margaret Fuller, Dios, Mammón, América, Goethe, Homero, pero principalmente de ciencia y filosofía —una noche maravillosa». Describe cómo Peirce planteaba temas y problemas, y cómo, con los de su alrededor, procedía a resolver la cuestión en forma de un diálogo socrático. En una conversación semejante sobre la mente y la materia, discursaba sobre el asunto con tanto detalle y vehemencia que espantó a unos caballeros que se habían acercado. «Le miraban con una cara de asombro, se persignaron y huyeron.»[9]

Nunca encontraría la forma de hacerse rico o de obtener un patrocinador para su trabajo intelectual. Los aportes que le hicieron famoso, tanto en su época como en la nuestra —su trabajo en lógica y el método científico, el pragmatismo, y su trabajo en el Survey—, estaban en el pasado. Lo que le esperaba en las últimas dos décadas de su vida eran penuria, aislamiento y el dolor de su neuralgia. Cuando estaba en Nueva York, su pobreza era tanta que robaba comida del Century Club y a veces andaba en las calles de Manhattan buscando algo de comer para Juliette y él. En 1907, Peirce estuvo en Boston para asistir a una reunión de la National Academy of Sciences. Había rentado un cuarto en Cambridge y un día la casera, preocupada por la situación de su inquilino, pidió a Henry Alsberg (que de pura casualidad era un alumno de William James) que pasara a ver si Peirce estaba bien. Según la cita de Brent:

> Cuando entró vio el cuerpo de un hombre, enfermo y desgastado, que obviamente padecía desnutrición y una falta general de cuidado; y cuando pidió su nombre, le dijeron, «Charles Peirce». Alborotados de emociones, él y un amigo fueron a buscar a William James y lo encontraron saliendo de clase. James escuchó su historia. «Vaya —dijo, su cara cambiando de aspecto—. ¡Le debo todo!» Subieron a un carruaje y fueron por Peirce para llevarlo a casa.[10]

Si no fuera por William James, la muerte seguramente hubiera alcanzado a Peirce mucho antes. Después de este incidente, James estableció lo que ha llegado a llamarse el «Peirce fund», donativos de James y otros amigos que permitieron a Peirce cubrir sus

gastos básicos. Desde un punto de vista filosófico, la intervención más importante de James fue que consiguió que Peirce diera tres series de conferencias más. En 1898, en una casa privada en Cambridge, disertó sobre el razonamiento y la lógica. En 1903 dio una serie de conferencias en Harvard sobre el pragmatismo, y en el mismo año dio conferencias en Lowell sobre diversos temas de lógica. Peirce recibió un pago por las conferencias y nuevamente sus ideas tenían un público, pero la reacción en general fue de incomprensión.

A pesar de todos los problemas que enfrentaba, Peirce seguía escribiendo a una velocidad feroz. La época después de su despido del Survey empieza con una serie de escritos publicada en el *Monist* sobre metafísica y cosmología. En esta época, profundiza mucho sus reflexiones sobre semiótica, como se ve en la larga e interesante correspondencia con Lady Victoria Welby. Además, en las conferencias de Harvard responde a la popularización del pragmatismo, tratando de precisar su propia noción a la luz de diversas investigaciones lógicas y normativas que había llevado a cabo desde 1878.

Consciente de que no le quedaba mucho tiempo de vida para plasmar su pensamiento de forma sistemática, aprovechó, en 1902, la oportunidad de solicitar un financiamiento de la Carnegie Institution. En la solicitud formal que entregó, que constaba de unas 80 cuartillas, Peirce planteó una exhibición, en 36 monografías, de su sistema jerarquizado en términos de su clasificación de las ciencias. Empezaría con las matemáticas y pasaría a la fenomenología, las ciencias normativas, la lógica (en la que se comprendería la semiótica y el pragmatismo) y terminaría con la metafísica. Tuvo el apoyo de reconocidos académicos y científicos (John Dewey, Josiah Royce, Percival Lowell y otros), un senador federal (Henry Cabot Lodge), un juez de la Corte Suprema (Oliver Wendell Holmes) e incluso el del presidente Theodore Roosevelt y del mismo Andrew Carnegie, fundador de la institución. A pesar del peso de estos defensores, el comité de selección rechazó la solicitud. Uno de los miembros del comité fue Simon Newcomb, enemigo declarado de Peirce y la persona cuyos comentarios a las autoridades en 1884 condujo a su despido de la Johns Hopkins University.

En 1909 fue diagnosticado con cáncer. En el mismo año publicó su último artículo, «Some Amazing Mazes». Al año siguiente, murió William James, y cuatro años después, el 19 de abril de 1914, falleció Peirce, solo y olvidado en la casa que llamaba Arisbe.

La vida de Peirce, tanto personal como profesional, se lee como una tragedia griega. Si hubiera muerto un siglo después, en el año 2014, le habríamos diagnosticado no sólo el cáncer, sino uno o una variada gama de trastornos psicológicos, sea el desorden bipolar, depresión clínica, etc. Nunca sabremos si padecía algo de orden psicológico, pero, aun cuando tuviéramos ese dato, añadiría muy poco a lo que una interpretación en términos de la *hibris* podría decirnos. Los héroes trágicos gozan normalmente de una posición de poder o privilegio, debido a la cual sobrestiman sus capacidades, perdiendo así el contacto con la realidad. Al ir más allá de lo permitido, rompen códigos morales que

luego tienen las esperadas consecuencias trágicas. La vida de Peirce parece ser un modelo de esta dinámica. El enrarecido mundo de ideas en que se movía con tanta agilidad no logró conciliarse con el mundo social en que forzosamente tenía que vivir. Al comienzo de su carrera filosófica, no tenía idea de lo que le esperaba en la vida, y sería fácil comentar lo irónico que fue que el propio padre del pragmatismo fuera incapaz de ver las consecuencias de sus actos, pero algo que escribió en 1869 presagió, sin que supiera, la ofrenda que sería su vida en el altar de la ciencia, a saber: «Aquel que no sacrificara su propia alma para salvar el mundo entero es, a mi parecer, ilógico en todas sus inferencias, colectivamente». Como todo héroe, su sacrificio personal redundó en un gran beneficio para el mundo.

Los signos que constituían la persona de Peirce fueron leídos en su tiempo como «arrogante», «genio», «errático» y «poco práctico». Sin embargo, mientras una parte de su vida se complicó, «este pobre tonto, [en el] entreacto y tras el escenario, estaba armando pieza por pieza la armadura de un universo intrincado y sumamente maravilloso, tan bello que lo transfigura entre los escombros de su desgracia y, agradecidamente, vemos con nuevos ojos los signos que nos rodean».[11]

[1] Tomo los datos de la vida de Peirce de la excelente biografía de Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life,* Indiana University Press, Bloomington, 1993.

[2] Con el tiempo, el apellido Pers se transformó en Peirce, pero la pronunciación sigue siendo igual. Se pronuncia exactamente igual a la palabra «purse».

[3] Van Wyck Brooks, *The Flowering of New England*, 1815-1865, E. P. Dutton & Co., Nueva York, 1936, p. 34.

[4] Fue de esa misma escuela que Peirce se graduaría 16 años después con un grado en química.

[5] Cornelis de Waal, *Peirce: A Guide for the Perplexed,* Bloomsbury Academic, Londres, 2013, p. 5.

[6] Robert S. Corrington, *An Introduction to C. S. Peirce: Philosopher, Semiotician, and Ecstatic Naturalist,* Rowman and Littlefield, Lanham (Maryland), 1993, p. 3.

[7] M. H. Fisch, «Peirce at the Johns Hopkins University», en Kenneth L. Ketner y Christian J. W. Kloesel (comps.), *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch,* Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 36.

[8] Peirce le dio este nombre por una colonia de Mileto, sitio del comienzo, a su parecer, de la filosofía griega.

[9] Brent, *op. cit.,* p. 256.

[10] *Ibidem,* p. 306.

[11] *Ibidem,* p. 203.

B. La historia y edición de los escritos de Peirce

La mayor parte del pensamiento de Emmanuel Kant está ordenada de forma sistemática y conveniente en sus tres grandes *Críticas.* El pensamiento de Peirce, en cambio, está esparcido a lo largo de un libro *(Photometric Researches),* unos 70 artículos, cientos de definiciones escritas para el *Century Dictionary* y el *Dictionary of Philosophy and Psychology,* más de 300 reseñas para la revista *The Nation,* correspondencia con una amplia gama de amigos e interlocutores y miles de manuscritos. Tras su muerte en 1914, la Universidad de Harvard arregló con su viuda la compra de los manuscritos y su biblioteca personal, y así empezó «una de las historias más penosas de la historia académica americana».[1]

El legado intelectual de Peirce estaba inicialmente bajo la custodia de Josiah Royce.[2] Hablando muchos años después, su asistente, W. Fergus Kernan, recordaba «la inconcebible confusión textual» de los manuscritos. En uno de los manuscritos donde habla de su trabajo en lógica, el mismo Peirce comenta que «la mayor parte ha sido redactado; pero ningún ser humano jamás podría unir los fragmentos. Ni siquiera yo pude hacerlo» (*MS,* 302).

Royce y Kernan comenzaron el trabajo de organizar y catalogar los manuscritos para su posterior edición, sin embargo, en 1916 Royce murió. Mientras se buscaba a alguien que pudiera tomar las riendas, Kernan archivó todo y así se quedó durante unos 13 años. A lo largo de esos años, a Bertrand Russell, George Santayana y C. I. Lewis les fue ofrecido el trabajo, pero por diferentes razones ninguno se sumó al cargo. En 1923, el filósofo Morris Cohen editó la primera colección póstuma de los escritos bajo el título *Chance, Love, and Logic*. A finales de la década, Charles Hartshorne fue contratado para sacar una edición. Como Kernan años atrás, Hartshorne se encontró con un mar de manuscritos que carecían del más mínimo orden. Acompañado por Paul Weiss, un alumno de posgrado en la facultad de filosofía, lograron editar seis volúmenes bajo el título de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* entre 1931 y 1935. Arthur Burks editó dos volúmenes más en 1958. Entre todas las ediciones de la obra de Peirce, ésta es, a la fecha, la más extensa y más citada. Gracias a ella, el alcance y la profundidad del pensamiento de Peirce se dio a conocer en el mundo académico y poco a poco se desarrolló la «industria peirceana» que conocemos hoy en día. A pesar de su influencia, la edición padece un defecto importante. Esto se debe a que los ocho volúmenes están organizados de forma temática, uno sobre pragmatismo, otro sobre metafísica, etc., en los cuales el desarrollo cronológico y la integridad textual no son respetados. Se tomaron secciones de distintos escritos, separados a veces por muchos años, y se juntaron en un

solo volumen, de modo que en el espacio de unas cuantas cuartillas se pueden leer reflexiones de Peirce sobre lógica, por ejemplo, tomadas de diferentes contextos y épocas.

Comenta Houser que, tras la publicación de los *Collected Papers,* la facultad y los administradores de Harvard consideraban que su deber con los manuscritos se había cumplido. Aparentemente, permitieron que catedráticos y otros en el ámbito universitario llevaran manuscritos originales como recuerdos. Uno de los bibliotecarios de Harvard se enteró de lo que estaba pasando y se quejó lo suficientemente fuerte como para que la facultad pidiera que los manuscritos se devolvieran. No se sabe cuántos fueron devueltos. Esta falta de respeto por el legado de Peirce ha de provenir en buena parte de la mala reputación social que Peirce tenía, y especialmente de la opinión muy desfavorable que le guardaba el presidente de Harvard, Charles William Eliot. A lo largo de su administración (1869-1909), obstaculizaba todo intento de Peirce de conseguir un empleo como académico tanto dentro como fuera de la universidad. Aunque fue excesiva en Eliot, esta animadversión hacia Peirce fue compartida por la cultura general de Harvard, extendiéndose incluso hasta la década de 1940 del siglo XX.

En 1959, tras la publicación de los últimos dos volúmenes de los *Collected Papers,* el filósofo Max Fisch fue contratado para escribir una biografía sobre Peirce. Muy pronto se dio cuenta de que los defectos de los *Collected Papers* junto con el estado aún desorganizado de los manuscritos imposibilitaban el estudio sistemático necesario para la tarea que le habían encargado. Trabajando con Richard Robin, Carolyn Eisele y otros, logró imponer un nivel de orden suficiente para la consulta y estudio académico de los manuscritos, algo que se facilitaba con la producción de una edición en microfilm. La edición consta de más de 80 000 manuscritos, todo lo cual fue sistematizado en un catálogo elaborado por Richard Robin. El problema del esfuerzo de este grupo, por monumental e importante que fuera, es que muchos de los manuscritos son fragmentarios y carecen de fecha, lo cual aún impide el tipo de estudio sistemático y comprensivo según los criterios bibliohistoriográficos.

Tras años de discusión entre estudiosos de Peirce, se formó en 1976 el Peirce Edition Project en Indiana University, Indianápolis, con Max Fisch como editor general. Trabajando con más de 100 000 manuscritos y lo que Peirce publicó en vida, el proyecto pretende una edición comprensiva y crítica de su obra entera. Se estima la publicación de alrededor de 30 volúmenes, de los cuales, hasta la fecha y bajo el título de *Charles S. Peirce: A Chronological Edition,* se han publicado ocho.

A lo largo de los años, han aparecido diversas colecciones de los escritos: Buchler (1940), Wiener (1958), Moore (1972). Una de las más recientes y amplias son los dos tomos que editaron Nathan Houser y Christian Kloesel (1992 y 1998) bajo el título de *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings.* Cuentan con largas introducciones que orientan la lectura tanto cronológica como temáticamente.

Traducciones de los escritos de Peirce al castellano empezaron a salir en la década de 1970, centrándose principalmente en los temas de semiótica y pragmatismo: *Deducción, inducción e hipótesis* (Ruiz-Werner, 1970), *Mi alegato en favor del pragmatismo* (Ruiz-Werner, 1971), *La ciencia de la semiótica* (Sercovich, 1974), *Lecciones sobre el pragmatismo* (Negro, 1978), *Obra lógico-semiótica* (Sercovich, 1987), *Escritos lógicos* (Castrillo, 1988), *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (Vericat, 1988), *Escritos filosóficos*, vol. I (Vevia Romero, 1997).

En años recientes, el Grupo de Estudios Peirceanos (GEP) de la Universidad de Navarra ha recopilado un número considerable de traducciones de diversos traductores en su sitio web.[3] En 2012 salió mi traducción (en colaboración con Sara Barrena del GEP) de los dos tomos de *The Essential Peirce* con el título de *Obra filosófica reunida*.[4]

[1] Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1961, pp. 723-728.

[2] Tomo los datos de esta historia de Nathan Houser, «The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers», en Michel Balat y Janice Deledalle-Rhodes (comps.), Gérard Deledalle (comp. general), *Signs of Humanity,* vol. 3, Mouton de Gruyter, Berlín, 1992, pp. 1259-1268.

[3] En el sitio web del GEP se encuentran, además de traducciones, artículos sobre Peirce, tesis doctorales, información sobre seminarios y enlaces. Encabezado por Jaime Nubiola, es el grupo en el mundo hispano que más ha promovido el estudio del pensamiento de Peirce. Véase <www.unav.es/gep/>.

[4] Véase Charles Sanders Peirce, *Obra filosófica reunida* (1867-1893), de Nathan Houser y Christian Kloesel (comps.), Darin McNabb (trad.), Sara Barrena (rev.), FCE, México, 2012, y Charles Sanders Peirce, *Obra filosófica reunida* (1893-1913), comp. de Nathan Houser y Christian Kloesel (comps.), Darin McNabb (trad.), Sara Barrena (rev.), FCE, México, 2012.

Bibliografía

Almeder, Robert F., *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction,* Rowman and Littlefield, Lanham (EUA), 1980.

Apel, Karl-Otto, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce,* La balsa de la Medusa, Madrid, 1997.

Boler, J., *Charles Peirce and Scholastic Realism,* University of Washington Press, Seattle, 1963.

Brent, Joseph, *Charles Sanders Peirce: A Life,* Indiana University Press, Bloomington, 1993.

Brooks, van Wyck, *The Flowering of New England, 1815-1865,* E. P. Dutton & Co., Nueva York, 1936.

Burch, Robert, *A Peircean Reduction Thesis: The Foundations of Topological Logic,* Texas Tech University Press, Lubbock, 1991.

Deledalle, Gérard, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs,* Indiana University Press, Bloomington, 2001.

Derrida, Jacques, *De la gramatología,* Oscar del Barco y Conrado Ceretti (trads.), Siglo XXI Editores, México, 1971.

Dewey, John, «The Development of American Pragmatism», en *Philosophy and Civilization,* Capricorn Books, Nueva York, 1963.

Feibleman, James K., *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce,* MIT Press, Cambridge (EUA), 1970.

Fitzgerald, John, *Peirce's Theory of Signs as a Foundation for Pragmatism,* Mouton, La Haya, 1966.

Forster, Paul, *Peirce and the Threat of Nominalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Frege, Gottlob, *Conceptografía: los fundamentos de la aritmética y otros estudios filosóficos,* Hugo Padilla (trad.), UNAM, México, 1972.

Gallie, W. B., *Peirce and Pragmatism,* Dover Publications, Nueva York, 1966.

Goudge, Thomas, *The Thought of C. S. Peirce,* University of Toronto Press, Toronto, 1950.

Grace, Ronald J., «The Realism of John Duns Scotus in the Philosophy of Charles Peirce.» Arisbe: The Peirce Gateway, disponible en <www.iupui.edu/~arisbe/menu/library/aboutcsp/Grace/scotus.htm>.

Hausman, Carl R., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Hintikka, Jaakko, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-century Philosophy,* Springer, Dordrecht, 2011.

Hookway, Christopher, *Peirce,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.

———, «Truth, Reality, and Convergence», en Cheryl Misak (comp.), *The Cambridge Companion to Peirce,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Houser, Nathan, «The Fortunes and Misfortunes of the Peirce Papers», en Michel Balat y Janice Deledalle-Rhodes (comps.), Gérard Deledalle (comp. general), *Signs of Humanity,* vol. 3, Mouton de Gruyter, Berlín, 1992.

Ketner, Kenneth L. y Christian J. W. Kloesel (comps.), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism, Essays by Max H. Fisch,* Indiana University Press, Bloomington, 1989.

King, Peter, «Duns Scotus on the Common Nature», *Philosophical Topics,* vol. 20 (20), 1992, pp. 50-76.

Kusch, Martin, *Language as the Universal Medium vs. Language as Calculus. A Study of Husserl, Heidegger and Gadamer,* Kluwer Academic, Dordrecht, 1989.

Liszka, James Jakób, *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce,* Indiana University Press, Bloomington, 1996.

McNabb, Darin, *Strange Attraction: Peirce, Chaos Theory and the Reclamation of Pragmatism,* tesis doctoral, Boston College, 1997.

Merrel, Floyd, *Peirce Signs and Meaning,* University of Toronto Press, Toronto, 1997.

Murphey, Murray G., *The Development of Peirce's Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1961.

Ogden, C. K. e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1923.

Parker, Kelly, «The Ascent of Soul to Nous: Charles S. Peirce as Neoplatonist», en *Neoplatonism and Contemporary Thought,* State University of New York, Albany, 2002.

Perez-Teran Mayorga, Rosa Maria, *From Realism to «Realicism». The Metaphysics of Charles Sanders Peirce,* Lanham, Lexington, 2007.

Popper, Karl, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach,* Oxford University Press, Oxford, 1972.

Potter, Vincent y P. B. Shields, «Peirce's Definitions of Continuity», *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* vol. 13 (1), 1977, pp. 20-34.

Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1992.

Ransdell, Joseph, «Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic», *Semiotica,* vol. 19 (3-4), 1997, p. 158.

Roberts, Don, *The Existential Graphs of Charles S. Peirce,* Mouton, La Haya, 1973.

Robin, Richard S., *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce,* University of Massachusetts Press, Amherst, 1967.

Rorty, Richard, «Pragmatism, Categories, and Language», *Philosophical Review,* vol. 70 (2), 1961, pp 197-198.

Rosenthal, Sandra, «Idealism and the Elusiveness of a Peircean Label», en M. Bergman & J. Queiroz (eds.), The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies. New Edition. Pub. 140510-1751a, tomado de <www.commens.org/encyclopedia/article/rosenthal-sandra-idealism-and-elusiveness-peircean-label> (2001).

Russell, Bertrand, *Wisdom of the West,* Crescent, Londres, 1959.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general,* Amado Alonso (trad.), Losada, Buenos Aires, 2002.

Sebeok, Thomas, *The Play of Musement,* Indiana University Press, Bloomington, 1981.

Sheriff, John K., *The Fate of Meaning: Charles S. Peirce, Structuralism, and Literature,* Princeton University Press, Princeton, 1989.

Sheriff, John K., *Charles S. Peirce's Guess at the Riddle: Grounds for Human Significance,* Indiana University Press, Bloomington-Indianápolis, 1994.

Shin, Sun-Joo, *The Iconic Logic of Peirce's Graphs,* MIT Press, Cambridge (EUA), 2002.

Short, T. L., «The Development of Peirce's Theory of Signs», en Cheryl Misak (comp.), *The Cambridge Companion to Peirce,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

———, *Peirce's Theory of Signs,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Spiegelberg, Herbert, «Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 17 (2), 1956, pp. 164-185.

Stern, R., *Hegelian Metaphysics,* Oxford University Press, Oxford, 2009.

Stjernfelt, Frederik, *Diagrammatology: An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics,* Springer, Dordrecht, 2007.

Turrisi, Patricia Ann, P*ragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism,* State University of New York Press, Albany, 1997.

Waal, Cornelis de, *Peirce: A Guide for the Perplexed,* Bloomsbury Academic, Londres, 2013.

Wiener, Philip P., y Frederick Young, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce,* Harvard University Press, Cambridge (EUA), 1952.

Zeman, Jay, «Peirce's Theory of Signs», en Thomas A. Sebeok (comp.), *A Perfusion of Signs,* Indiana University Press, Bloomington, 1977.

Antologías de la obra de Peirce (inglés)

Buchler, Justus (comp.), *Philosophical Writings of Peirce,* Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1940.

Moore, Edward C. (comp.), *Charles S. Peirce: The Essential Writings,* Harper & Row, 1972.

Wiener, Philip P. (comp.), *Charles S. Peirce: Selected Writings (Values in a Universe of Chance),* Dover Publications, Nueva York, 1958.

Antologías de la obra de Peirce (castellano)

Castrillo, Pilar (trad.), *Escritos lógicos,* Alianza, Madrid, 1988.

Negro, Dalmacio, *Lecciones sobre el pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1978.

Ruiz-Werner, Juan Martín (trad.), *Deducción, inducción e hipótesis,* Aguilar, Buenos Aires, 1970.

———, *Mi alegato en favor del pragmatismo,* Aguilar, Buenos Aires, 1971.

Sercovich, Armando (trad.), *La ciencia de la semiótica,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

———, *Obra lógico-semiótica,* Taurus, Madrid, 1987.

Vericat, José (trad.), *El hombre, un signo,* Crítica, Barcelona, 1988.

Vevia Romero, Fernando Carlos, *Escritos filosóficos,* vol. I, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997.

Índice analítico

a priori, método de: 48-50, 160
abducción: 26, 55, 57, 90, 120, 132-135, 142, 150, 167, 181, 183, 207, 216, 221
agapismo: 254-260, 262
amor evolutivo: 28, 254
Aristóteles: 13, 14, 25, 63-65, 70, 74, 92, 102n, 165, 167, 168, 170, 232, 239, 262, 289
auto-control: 220, 221, 276, 277
autoridad, método de: 48, 49, 160
azar: 22, 28, 90, 225, 230, 246, 250, 251, 253, 254, 256-259, 262
cartesianismo: 18, 21, 22, 24, 26, 29, 35, 36, 38, 39, 41, 46, 57, 60-62, 90, 93, 96, 99, 103, 137, 145, 155, 160, 173, 198, 210, 225, 227, 287
categorías: 24, 25, 63-66, 70, 71, 73-75, 77, 79, 81, 82, 85, 86, 89, 101n, 102n, 107-109, 112, 113, 122-124, 130, 142, 150, 155-157, 161, 167, 172, 208, 211, 217, 224-226, 230, 248, 250, 253, 254, 257, 258, 265, 266, 275, 278
causalidad: 155, 255, 257, 260-262, 268, 269
ciencia, clasificación de: 76, 77
cognición: 17, 24, 30-38, 41-43, 46, 53, 54, 58, 65, 67, 148, 150, 156, 173, 186, 198, 216, 217, 236, 270
comunidad: 40, 42, 49, 53, 59, 62, 96, 104, 138, 140-144, 146, 149, 151, 152, 156, 160
conocimiento: 19, 21, 24, 30-34, 37, 39, 41, 46, 59, 60, 62, 63, 86, 87, 89, 133, 155, 161, 173, 177-179, 181, 186, 198, 261, 274
consciencia: 39, 70, 159, 175, 177
continuidad: 20, 22, 28, 142, 184, 189, 224-226, 236-248, 254, 256, 262-272, 275, 276
convergencia: 138, 139, 149, 152, 216, 253, 275
cualidad: 65, 67-71, 73, 80, 82, 83, 87, 88, 90, 101, 102, 105, 107-109, 112-117, 119-122n, 124, 125, 127, 143, 148, 162, 164, 174, 212-215, 217, 229, 264-268
cualisigno: 102, 113-116, 122n-124
duda: 39, 40, 44-54, 61, 135, 159
espontaneidad: 28, 250, 252, 254-259, 262
evolución: 17, 25, 163, 166, 225, 250, 251, 253-256, 258-260, 262-264, 268, 269, 274, 277, 278
experiencia: 17, 19, 21, 22, 26, 34-36, 49-51, 55-57, 61-63, 67, 69, 70, 74, 75, 81-85, 87, 89, 97, 104, 117, 118, 123, 128, 140, 148, 152, 155, 162, 165, 172, 175, 177, 179-181, 189, 214, 215, 229, 274

falibilismo: 21, 41, 59-62, 89, 137, 151, 235, 275
faneroscopía: 70, 75n; *véase también* fenomenología
fenomenología: 27, 70, 71, 75-80, 276, 291
fundamento: 68, 70, 100, 102n, 116, 143, 156
futuro: 62, 86-88, 110, 111, 184, 185, 199, 206, 217, 220, 229-231, 251-253, 256-258, 261, 264, 268, 269, 271, 275
generalidad: 27, 85, 90, 107, 142, 151, 163, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 198, 236, 255, 257, 262, 264, 265, 268, 270, 275
hábito: 38, 43, 46, 47, 55, 58, 59, 103, 111, 118, 120, 136, 149, 151, 152, 156, 158, 159, 165, 169, 172, 180, 185, 208, 213-215, 217-219, 224, 229, 230, 252, 253, 256-259, 266, 268, 270, 271, 274-277
hecho: 21, 22, 32-34, 36, 39, 41, 82-90
Hegel, G. W. F.: 77, 170, 172, 224, 234; *véase también* abducción
hipótesis: 21, 26, 35, 47, 48, 57, 58, 61, 68, 74, 132, 134-137, 152, 153, 155, 165, 172, 180, 223, 224, 245-247, 259; *véase también* abducción
Husserl, Edmund: 16, 77-79
icono: 25, 27, 90, 101, 113, 116-118, 122-126, 146, 150, 151, 170, 171, 186, 187, 192-199, 203, 207, 265
idealismo: 23, 103, 137, 146n, 166, 172, 173, 179, 224, 225, 260, 261
imagen: 69, 94, 99, 105, 106, 108, 109, 115-117, 126, 127, 129, 190, 192, 199; *véase también* icono
índice: 25, 27, 90, 101, 107, 113, 118, 122, 125, 131, 146n, 150, 151, 173, 176, 192, 193, 207
individuos: 18, 39, 40, 49, 62, 118, 140, 141, 148, 151, 155, 173, 203, 204, 228, 229, 232-235, 238-242, 244, 252, 260, 267, 269, 271
inferencia: 26, 30, 32, 33, 35, 39, 43-45, 53-62, 79, 90, 92, 93, 111, 120, 128, 130-139, 142, 149, 151, 152, 156, 157, 166, 167, 169, 173, 175, 179, 181, 188-191, 208, 209, 214, 217-219, 223, 264-267, 271, 274, 275, 277, 278
infinitesimales: 252, 267
interpretante: 26, 90, 96-102, 104-117, 119-122, 124, 129-131, 137n, 144-153, 185, 270, 274
interpretación: 99, 111, 147, 149, 151-153, 189, 270; *véase también* interpretante
intuición: 30-32, 34, 35, 41, 53, 173, 178, 188, 190, 195, 198, 199
James, William: 14, 22, 29, 31, 108, 162, 163, 165, 168, 220, 225, 273, 274, 276, 287, 289-292
juicio: 56-59, 64, 65, 156, 157, 161, 164, 167, 175-183, 186, 207, 213-217
Kant, Immanuel: 13, 24, 25, 30, 32, 36, 37, 40, 43, 62, 64, 65, 67, 70, 102n, 134, 137, 154-157, 161, 167, 173, 183, 190, 198, 207, 212-216, 224, 237-239, 241, 248, 249,

262, 275, 284, 293
largo plazo: 50, 53, 59, 104, 156, 165, 198, 216, 222, 235, 253
legisigno: 92, 113-116, 122n, 123, 125-128, 131, 150
lenguaje: 94-97, 99, 187-189
ley: 18, 47, 50, 59, 85-88, 90, 98, 111, 113, 114, 120, 134, 136-138, 140, 164, 165, 170, 172, 229, 231, 243, 246, 248-261, 264, 268, 271
lógica: 15-22, 27, 30-32, 39, 43, 44, 47, 48, 51, 52, 64-66, 70-72, 75n, 76, 78, 86, 90, 93, 102n, 110n, 130, 136-138, 154-156, 165, 167-171, 179, 180, 186-189, 193, 199, 204-206, 208-213, 215-219, 221, 224, 234
matemáticas: 76, 238, 240, 247
materialismo: 170, 260, 262
máxima pragmática: 21-24, 26, 47, 61, 74, 111, 112, 139, 154, 156-158, 160-169, 172, 182-184, 186, 208, 209, 219-221, 227, 239, 245, 247, 271-274, 276-278
mediación: 73, 86, 90
mente: 17, 18, 20, 22, 30, 42-44, 53, 54, 56, 76, 99, 100, 103, 104, 110, 136, 140, 144, 145, 147-149, 210, 224, 227-229, 234, 252, 254, 255, 271
metafísica: 18, 20, 22-24, 27, 28, 30, 31, 37, 38, 40, 64, 76, 77, 90, 96, 154, 163, 166, 170, 178, 220, 222-278
metáfora: 117, 118, 192
método científico: 21, 26, 35, 43, 48, 50-53, 156, 165, 170
necesidad: 252, 264, 265, 268, 269, 270
nominalismo: 18-20, 26, 27, 31, 36, 40, 41, 163, 168, 170, 172, 173, 178-180, 184, 219, 224-231, 234-236, 238-240, 243, 245-247, 270, 273, 278
objeto dinámico: 104, 107, 146n
objeto inmediato: 104, 107, 138n, 146
opinión final: 53, 59-61, 111, 151, 166, 235; *véase también* convergencia
percepción: 17, 19, 26, 27, 33, 37, 47, 57-59, 104, 146n, 173, 175, 178-181, 183, 207
personalidad: 256
posibilidad: 80, 90, 108, 114, 116, 121, 122n, 124, 141, 170, 187, 193, 224, 241-244, 261, 264, 265, 268-270
pragmaticismo: 22, 23, 26, 163n, 208, 220, 222, 245, 246, 256, 259, 272, 275, 276, 278
pragmatismo: 22, 23, 26, 154, 157, 160, 163n, 164, 167-169, 183-185, 208, 220, 221, 259, 273, 274, 277, 278, 291
prescisión: 64, 66, 68, 70, 73, 75, 81n
primeridad: 13, 25, 62, 64, 65, 71, 73, 74, 77, 79-86, 90, 108, 113, 117, 122-124, 128, 130, 150, 172, 174, 176, 208, 213, 217, 223-225, 250, 254, 257, 259, 262, 264-268
razonabilidad concreta: 129, 218, 272, 273, 275

razonamiento: 18, 19, 26, 39, 40, 43-47, 51, 55, 71, 130, 131, 134, 135, 151, 156, 171, 178, 186-208, 211; *véase también* inferencia
realidad: 18, 20, 22, 31, 37, 43, 47, 48, 50-53, 135, 155, 156, 165, 170, 172, 173, 178, 179, 189, 223, 228-232, 235, 238, 240, 243, 246, 248, 260, 261, 270, 271
realismo: 22, 24, 26-28, 157, 166, 170, 224, 227, 228, 232, 234-236, 243, 247, 263, 268, 271
rema: 71, 72, 113, 119, 120, 186
representación: 65, 69-71, 101n, 104, 105, 114, 178, 180, 199, 207, 234, 270, 271
representamen: 25, 26, 99-102, 116-118, 122, 124-128, 130, 137, 140, 143, 271
resistencia: 82, 109; *véase también* segundidad
segundidad: 13, 25, 26, 62, 64, 65, 71, 74, 77, 82-88, 90, 103, 109, 113, 118, 121, 122, 125, 130, 142, 150, 168-170, 172-176, 180, 186, 208, 211, 223-225, 230, 231, 236, 254, 262, 264-269
sentido común: 60, 61
sentimiento: 80, 82, 83, 90, 109, 110, 129, 141, 174, 213-219, 272, 282; *véase también* primeridad
sería *(would-be):* 24, 88, 110, 164, 185, 246, 268, 276
significado: 21-23, 25, 26, 36, 37, 45, 47, 74, 94-100, 105, 107, 109, 111, 112, 119, 145, 147, 152, 156, 158, 159, 161-169, 184, 185, 188, 216, 220, 245, 246, 249, 260, 274-276; *véase también* interpretante
signo: 15, 18, 25, 26, 32, 35-37, 61, 62, 90-131, 137, 139, 140, 142-153, 168, 170, 173, 176, 185, 189, 192, 193, 195, 208, 224, 234, 270, 271, 277, 278, 292
símbolo: 20, 27, 90, 101, 113, 118, 119, 129, 131, 142, 148, 150, 151, 170, 199, 200, 207, 208, 271, 276
sinequismo: 22, 24, 28, 142, 184, 224, 225, 227, 236, 238, 247, 262
sinsigno: 113-116, 122n-126, 131, 234
sujeto: 96, 97, 99, 103, 145
sujeto (proposición): 120, 128, 131, 145, 167, 232
summum bonum: 211
sustancia: 63, 155, 260, 262
teleología: 225, 255, 256; *véase también* agapismo
tenacidad, método de: 48, 160
terceridad: 13, 25-27, 62, 64, 65, 71, 74, 77, 79, 81, 84-86, 88, 90, 103, 108-110, 113, 122-124, 128, 130, 142, 150, 170, 172, 173, 176, 178-180, 183, 186, 208, 211, 218, 221, 223-225, 236, 253, 254, 256, 257, 259, 262-265, 268-270, 274
tiquismo: 22, 24, 28, 254, 256, 257, 262, 267
universales: 18, 72, 73, 150, 176, 214, 227, 231, 235, 238, 240, 243, 246
vaguedad: 120, 124, 128, 129

verdad: 18, 19, 21, 22, 24, 26, 40, 43-45, 47, 48, 53, 54, 60-62, 76, 90, 101, 110, 111, 128, 130, 131, 134-139, 143, 149, 155-157, 160-162, 165, 173, 184, 232, 235, 239, 241, 242, 244, 246, 247

A finales del siglo XIX surgió en los Estados Unidos una importante corriente filosófica fundada por Charles S. Peirce: el pragmatismo. Este pensador había sido olvidado por su época; sin embargo, la tarea de recuperar su prolífica obra no podía esperar demasiado. El libro que tiene el lector en sus manos es una minuciosa y crítica introducción a la filosofía arquitectónica del así llamado Aristóteles de nuestro tiempo, un estudio que muestra la relevancia de su manera de explicar el cosmos para la época actual.

El polímata que transformó el mundo del análisis lógico —y que sentó las bases de la semiótica y el pragmatismo— es un autor situado en el intersticio de las dos grandes vertientes filosóficas: la escuela analítica y la tradición continental. *Hombre, signo y cosmos* permitirá al lector comprender la evolución del pensamiento de Peirce, la importancia de cada una de sus ramificaciones, el origen de sus conceptos clave y las relaciones que mantienen entre sí.

Sin duda Charles Peirce fue una de las mentes más originales de la segunda mitad del siglo XIX, y ciertamente el más grande pensador estadunidense de todos los tiempos.

BERTRAND RUSSELL

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Abreviaturas 9
Agradecimientos 10
Introducción 12
I. La lógica de la investigación 24
La inferencia y la crítica al intuicionismo cartesiano 24
La fijación de la creencia 34
Lo real y el control crítico de la inferencia 43
II. Las categorías 50
El argumento de la «Nueva lista» 51
La lógica de relaciones 55
Hegel y Husserl 60
La derivación fenomenológica 61
III. La semiótica 72
Saussure y la significación 73
Los signos de Peirce 76
A. Gramática especulativa 79
B. Crítica 99
C. Metodéutica 105
IV. El pragmatismo 121
La situación de Peirce en el proyecto de Kant 121
La máxima pragmática 123
El pragmatismo y la amenaza del nominalismo 127
V. La percepción y el razonamiento diagramático 135
Del percepto al juicio perceptual 136
Las proposiciones cotarias 141
La prueba del pragmatismo 144
Razonamiento diagramático 145
Gráficos existenciales 155
VI. Las ciencias normativas 166
La estética en Peirce y en Kant 169
El ideal estético en la deliberación crítica 172
La «nueva» máxima pragmática 173

Un prolegómeno para la metafísica 175
VII. La metafísica 180
El debate nominalismo-realismo 180
Los defectos del nominalismo 181
El realismo de Duns Escoto 183
El continuo: Kant, Cantor y más allá 186
Pragmatismo y continuidad 192
Metafísica cosmológica 195
Ley, espontaneidad y la estructura del cosmos 195
La evolución y las categorías: tiquismo, anancasmo y agapismo 199
Del idealismo al sinequismo 203
La metafísica del continuo 206
VIII. Conclusión 215
Apéndices 220
A. Semblanza biográfica 220
B. La historia y edición de los escritos de Peirce 230
Bibliografía 234
Índice analítico 238